عناية الأصول

في

شرح كفاية الأصول

تأليف

سماحة آية الله العظمى

السيد مرتضى الحسيني اليزدي الفيروزآبادي

قدس سره

المجلد الثاني

انتشارات فيروزآبادي - قم

غنية الأصول

في

شرح كفاية الأصول

الجزء الثاني

من أول النواهي الى آخر المجمل والمبين

بقلم سماحة حجة الاسلام والمسلمين

السيد مرتضى الحسيني الفيروزآبادي

النجفي مولداً ومسكناً

هذه التعليقة هي ستة أجزاء جزءان في مباحث الالفاظ وأربعة أجزاء في الأدلة العقلية وهي لا تدع في الكفاية مشكلة الا وقد حلتها ولا معضلة الا وأوضحتها بل وتتكفل هي حل مطالب شيخنا الأنصاري أيضاً أعلى الله مقامه وقد أخذت آرائه الشريفة في مباحث الالفاظ من التقريرات المعروفة لبعض اجلاء تلامذته وفي الادلة العقلية من كتاب الرسائل وهو بقلمه الشريف (هذا) مضافا الى تكفل هذه التعليقة لحل جملة من مطالب الفصول وغيره أيضاً حيثما يشير اليه المصنف قدس سره والله ولي التوفيق .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كما هو أهله والصلاة والسلام على اكرم خلقه وأشرف بريته محمد خاتم أنبيائه ورسله وعلى أهل بيته الطاهرين حجج الله على عباده وخلفائه فى بلاده وامنائه على حلاله وحرامه واللعنة الدائمة على أعدائهم ومعادى أوليائهم وموالى أعدائهم إلى يوم لقائه (أما بعد) فهذا هو الجزء الثانى من كتابنا الموسوم بعناية الأصول فى شرح كفاية الأصول وأسئل الله تعالى أن يوفقنى لإتمامه كما وفقنى لإتمام الجزء الأول إنه اكرم مسؤول وأجود من أعطى.

في مادة النهي وصيغته

﴿ قوله المقصد الثاني في النواهي فصل الظاهر أن النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب مثل الأمر بمادته وصيغته . . . الخ ﴾ فكما قلنا في مادة الأمر إنها حقيقة في إنشاء الطلب الحتمي الصادر من العالي إذا كان بداعي الطلب الحقيقي النفساني لا بداعي آخر كالإختبار وغيره وإلا فلا يطلق عليه الأمر حقيقة إلا الأمر الصوري فكذلك نقول في مادة النهي حرفاً بحرف غير أن متعلق الطلب في الأمر هو الفعل وفي النهي هو الترك وكما قلنا في صيغة الأمر إنها حقيقة في إنشاء الطلب مطلقاً سواء كان وجوبياً أو ندبياً وسواء كان انشاء الطلب بداعي الطلب الحقيقي النفساني أو بساير الدواعي وإن ظهر من المصنف خلاف ذلك كله فكذلك نقول في صيغة النهي بلا تفاوت أصلا

﴿ قوله فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه . . . الخ ﴾ أي فيعتبر في النهي ما استظهرنا اعتباره في الامر من العلو والحتم والإلزام وأن يكون الطلب منشأ بداعي الطلب النفساني الحقيقي لا بداعي آخر .

﴿ قوله نعم يختص النهي بخلاف وهو أن متعلق الطلب فيه هل هو الكف أو مجرد الترك وأن لا يفعل والظاهر هو الثاني ... الخ ﴾ نعم الظاهر أن متعلق الطلب في النهي هو مجرد الترك وأن لا يفعل كما أفاد المصنف لا الكف ولكن لا يبعد أن يكون صدق الإمتثال وحصول القرب بل واستحقاق الثواب على القول به متوقفاً على الكف كما أن صدق الكف يتوقف على الميل والرغبة الى الفعل فما لم يكن مائلا اليه راغباً فيه لا كف هناك ولا امتثال ولا قرب ولا ثواب (وبالجملة) ان المكلف في المحرمات

الآلهية (تارة) لا يتمكن من الفعل أصلا وها هنا لا يكون مخاطباً بالنهى أبداً اذ النهى عن الشيء هو كالامر به فرع القدرة عليه والا لم يصح النهى عنه عقلا كما لا يصح الامر به كذلك (وأخرى) يقدر على الفعل لكن لا يميل اليه ولا يرغب فيه ولو مع قطع النظر عن حرمته شرعا بحيث كان ترك الفعل مستنداً الى عدم الميل اليه وعدم الرغبة فيه بطبعه لا الى نهيه تعالى وزجره عنه جل وعلا وها هنا مخاطب بالنهى ولكن لا يثاب على الترك لعدم كون الترك مستنداً الى امتثال نهيه واطاعة زجره .

(وثالثة) يقدر على الفعل ويميل اليه ويرغب فيه ولكن يكف نفسه عنه بداعي نهيه تعالى وزجره عنه جل وعلا وها هنا يكون ممتثلا للنهى متقرباً بالكف مثاباً عليه انشاء الله تعالى .

﴿ قوله وتوهم أن الترك ومجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الإختيار فلا يصح أن يتعلق به البعث والطلب فاسد ... الخ ﴾ وقد أفاد في وجه الفساد ما حاصله أن الترك أيضاً مقدور كالفعل والا بان كان الترك خارجا عن تحت القدرة كان الفعل أيضاً غير مقدور وكان خارجا عن تحت القدرة فان مقدورية الفعل لا تنفك عن مقدورية الترك فاذا كان الترك غير اختيارى كان الفعل أيضاً غير اختيارى (ثم ان مقصود المصنف) من كون الترك مقدوراً كما صرح به في المتن هو مقدوريته بحسب البقاء والإستمرار الذى يكون بحسبه محلا للتكليف لا العدم الازلى الثابت من قبل فانه بلا اختيار قطعاً .

﴿ قوله ثم انه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار كما لا دلالة لصيغة الامر وان كان قضيتهما عقلا تختلف ولو مع وحدة متعلقهما ... الخ ﴾ وقد أفاد في وجه الإختلاف ما حاصله أن وجود الطبيعة يكون بوجود فرد واحد وأما ترك الطبيعة فلا يحصل الا بترك جميع أفراد الطبيعة سواء كانت دفعية

أو تدريجية أى عرضية أو طولية فاذا قال مثلا اضربه فيكفى الإتيان بضرب واحد واذا نهى عنه وقال لا تضربه لا يحصل الإمتثال الا بترك جميع افراد الضرب افراده العرضية كالضرب بهذا السوط والضرب بذاك السوط والضرب فى هذا المكان والضرب فى ذاك المكان وهكذا افراده الطولية من الضرب فى هذا الآن والضرب فى الآن الثانى والضرب فى الآن الثالث وهكذا .

﴿ قوله بان يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدها تعلق بها الأمر مرة والنهى أخرى . . . الخ ﴾ كما اذا قال إضربه ضربا شديداً أو قال لا تضربه ضربا شديداً ولو قال بان يكون طبيعة واحدة تعلق بها الأمر مرة والنهى اخرى بإسقاط كلمة بذاتها وقيدها كان أولى .

﴿ قوله طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال . . . الخ ﴾ فاذا كانت مقيدة بزمان أو بحال لم يكن النهى للدوام والإستمرار كما اذا قال لا تأكل الحامض غداً أو لا تأكله فى حال سقمك ومرضك .

﴿ قوله وبالجملة قضية النهى ليس الا ترك تلك الطبيعة التى تكون متعلقة له كانت مقيدة أو مطلقة . . . الخ ﴾ فإن كانت الطبيعة التى تكون متعلقة للنهى مطلقة كان مقتضى النهى المتعلق بها الدوام والإستمرار وان كانت مقيـــدة بزمان أو حال لم يكن النهى للدوام والإستمرار وان استوعب جميع الأفراد الدفعية بل ومقداراً من التدريجية .

﴿ قوله ثم انه لادلالة للنهى على ارادة الترك لو خولف أو عدم ارادته بل لا بد فى تعيين ذلك من دلالة ولو كان اطلاق المتعلق من هذه الجهة ...الخ ﴾ قد عرفت فيما تقدم آنفاً أن متعلق الطلب فى النهى هو الترك وان ترك الطبيعة لا يكون الا بترك تمام أفرادها أى الدفعية والتدريجية جميعاً ولكن حيث أن النهى ثبوتاً على قسمين :

(أحدهما) أن يكون المطلوب فيه هو مجموع التروك من حيث المجموع بحيث اذا خالف مرة لم يحصل الإمتثال أصلا ويسقط النهي بالمرة كما اذا نهى عبده عن التكلم ساعة لئلا يشعر بهم العدو لكونه فى مكان قريب منهم فاذا خالف آناً ما وتكلم وشعر بهم العدو سقط النهى من أصله ولم يحصل الإمتثال أبداً وإن فرض سكوته فى بقية آنات الساعة وهذا القسم من المنهى عنه هو فى الحقيقة من المأمور به الإرتباطى غير أنه قد تكون أجزائه وجودية كما فى الصلاة وقد تكون عدمية كما فى الصوم والمثال من الثانى .

(وثانيهما) أن يكون المطلوب فيه متعدداً بتعدد التروك فكل ترك مطلوب مستقل غير مرتبط بالآخر فاذا خالف أحدها بقى الباقى على مطلوبيته كما فى قوله لا تشرب الخمر أو لا تكرم الفساق أو لا تكذب أو لا تزن ونحو ذلك من النواهى فينحل النهى فيه إلى نواهى متعددة بتعدد الخمر أو الفساق أو الكذب أو الزنا فاذا خالف بعضها لم يضر الباقى وهذا القسم من المنهى عنه هو المحرم الغير الإرتباطى (فحينئذ) يقع الكلام فى أنه إذا خالف النهى مرة فهل لنا فى مقام الإثبات ما يدل على كون النهى من القسم الثانى كى يكون باقياً على حاله بالنسبة إلى بقية التروك أم لا بل هو من القسم الأول بحيث اذا خالفه مرة سقط النهى رأساً (فيقول المصنف) إن نفس النهى مما لا دلالة له على ارادة الترك لو خولف مرة ولكن اطلاق المتعلق من هذه الجهة وعدم تقيده بان لا يخالف ولو مرة مما يكفى للدلالة فى مقام الإثبات على بقاء النهى على حاله لو خولف مرة أو اكثر وان لم ينفعه اطلاق المتعلق من ساير الجهات كالزمان والمكان ونحوهما (وببالى) أن المحقق القمى رحمه الله قد تمسك لهذا المعنى باطلاق الطلب أى طلب الترك كما تمسك باطلاقه لكون النهى للدوام والتكرار (ولكن الحق) أن شيئاً من الإطلاقين مما لايجدى لا اطلاق الطلب

ولا اطلاق المتعلق فان شيئاً من الطلب والمتعلق ليس مقيداً فى القسم الأول من النهى فى لسان الدليل كى يعرف من اطلاقه اثباتاً أن النهى من القسم الثانى ثبوتاً وأنه اذا خولف مرة أو اكثر فهو باق على حاله بالنسبة الى بقية التروك (وعليه) فان عرف كما هو الغالب حال النهى من القرائن المقامية أو المقالية وأنه من أى القسمين فهو والا فالمرجع هو الأصول العملية فاذا خولف النهى مرة أو اكثر وشك فى بقائه استصحب (ثم ان للنهى) قسم ثالث لم ينبه عليه فى كلماتهم هنا وهو أن يكون المبغوض فيه المجموع من حيث المجموع وهو المسمى بالمحرم الإرتباطى غير أنه قد تكون أجزائه وجودية كما فى الغناء اذا فرض كونه هو الصوت مع الإطراب والترجيع وقد تكون عدمية كما اذا قال لا تهجر الفراش أربعة أشهر فمجموع التروك من حيث المجموع مبغوض للمولى فاذا هجر الفراش فى تمام المدة الا يوما واحداً لم يعص (واذا تردد) النهى بين القسم الأول والثانى والثالث ولم يكن هناك ما يعين حاله كما اذا قال لا تأكل ساعة ولم يعرف أن المطلوب فيه هل هو مجموع التروك أو هو متعدد بتعدد التروك فى آنات الساعة أو أن المبغوض فيه هو مجموع الأكل فى تمام الساعة من حيث المجموع فاذا أكل فى تمام الساعة الا آناً واحداً لم يعص فالظاهر أن الفعل فى تمام المدة مقطوع الحرمة وفيما سواه مشكوك فتجرى البراءة عنه (نعم اذا تردد) النهى بين الأول والثانى فقط فيستصحب الحرمة حينئذ بعد المخالفة مرة أو اكثر كما أشرنا وفى غير هذه الصورة يكون الفعل فى مجموع المدة مقطوع الحرمة وفيما سواه مشكوك فتجرى البراءة عنه فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

في اجتماع الامر والنهي

وبيان أقوال المسألة

﴿ قوله فصل اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وامتناعه على أقوال ثالثها جوازه عقلا وامتناعه عرفا . . . الخ ﴾ لا اختلاف من احد في امتناع اجتماع الأمر والنهي في واحد بعنوان واحد وانما الإختلاف كما سيأتي التصريح به في جواز اجتماعهما في واحد اذا كان ذا وجهين ومعنونا بعنوانين باحدهما تعلق الأمر وبالآخر تعلق النهي كما في الصلاة في المغصوب (فمنهم) من جوّزه بدعوى أن تعدد الوجه والعنوان مما يوجب تعدد المتعلق فلا يسرى كل من الأمر والنهي الى متعلق الآخر كي يلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد الذي لا اختلاف في امتناعه (ومنهم) من منعه نظراً الى أن تعدد الوجه والعنوان مما لا يوجب تعدد المتعلق فيسرى بالآخرة كل من الأمر والنهي الى متعلق الآخر فيكون من اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد فيمتنع (ثم) ان أقوال المسألة كما أشار اليها المصنف ثلاثة (قال في التقريرات) فذهب اكثر اصحابنا وجمهور المعتزلة وبعض الأشاعرة كالباقلاني الى الإمتناع بل عن جماعة منهم العلامة والسيد الجليل في احقاق الحق والعميدي وصاحبي المعالم والمدارك وصاحب التجريد الإجماع عليه بل أدعى بعضهم الضرورة وليس بذلك البعيد واكثر الأشاعرة على الجواز ووافقهم جمع من أفاضل متأخري أصحابنا كالمحقق الخونساري في تداخل الاغسال من المشارق وجمال الدين والمدقق الشيرواني والسيد الشارح للوافية والمحقق القمي بل نسبه

الى ظاهر السيد فى الذريعة والأردبيلى بل حكاه عن الفضل بن شاذان مستظهراً من كلامه أنه من مسلمات الشيعة واستظهره من الكليني حيث نقل كلام الفضل ولم يطعن عليه (الى أن قال) وقد ينقل فى المقام قول ثالث وهو التفصيل بين العقل والعرف فيجوز عقلا ولا يجوز عرفا ونسبه بعضهم الى الأردبيلى فى شرح الإرشاد (انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه) .

في بيان المراد من الواحد

﴿ قوله وقبل الخوض فى المقصود يقدم أمور الاول المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجا تحت عنوانين . . . الخ ﴾ قد يكون الواحد شخصياً كزيد وقد يكون نوعياً كالانسان وقد يكون جنسياً كالحيوان والوحدة فى كل من هذه الاقسام الثلاثة حقيقية لا مجازية وقد يكون الواحد بالنوع كما فى قولك الزنجى والرومى واحد أى من نوع واحد وقد يكون بالجنس كما فى قولك البقر والغنم واحد أى من جنس واحد والوحدة فى هذين القسمين مجازية لا حقيقية فان الزنجى والرومى اثنان حقيقة وانما ينسب اليهما الوحدة بالعرض والمجاز أى نوعهما واحد وهكذا الحال فى البقر والغنم فهما واحد أى جنسهما واحد (ثم انك) اذا عرفت هذا الامر فنقول ان محل الكلام فى المقام ليس خصوص الواحد الشخصى المعنون بعنوانين كالصلاة الخارجية الواقعة فى المغصوب بل مطلق الواحد الحقيقى المعنون بعنوانين وان كان كلياً مقولا على كثيرين كطبيعة الصلاة الواقعة فى المغصوب فذكر كلمة الواحد فى عنوان البحث انما هو لإخراج الواحد بالنوع أو بالجنس الذى ليست الوحدة فيه حقيقية ولا كلام فى جواز الإجتماع فيه لتعدد متعلق الامر والنهى حقيقة

من دون أن يجتمعا وجوداً وخارجا وإن كان يجمعهما نوع واحد أو جنس واحد كما في السجود لله والسجود للصنم فالاول واجب والثانى حرام مع كونهما واحداً بالجنس وليس ذكر كلمة الواحد لإخراج الواحد النوعى أو الجنسى بعد كون الوحدة فيهما حقيقية لا مجازية فتأمل جيداً .

في الفرق بين المسألة ومسألة

النهي في العبادات

﴿ قوله الثانى الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي فى العبادات ...الخ ﴾ (قال المحقق القمى) فى مسألة النهى فى العبادات والمعاملات ما هذا لفظه وعما ذكرنا يظهر أن ما تقدم من اجتماع الأمر والنهى هو فيما كان بين المأمور به والمنهى عنه عموم من وجه (إلى أن قال) وبالجملة النزاع فى هذا الأصل هو فيما كان بين المأمور به والمنهى عنه أو المأمور والمنهى عموم وخصوص مطلقاً (وقال صاحب الفصول) فى مسألة الإجتماع ما هذا لفظه ثم لافرق فى موضع النزاع بين أن يكون بين الجهتين عموم من وجه كالصلاة فى الغصب وبين أن يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به كما لو أمره بالحركة ونهى عن التدانى إلى موضع مخصوص فتحرك اليه فان الحركة والتدانى طبيعتان متخالفتان وقد أوجدهما فى فرد واحد والأولى منهما أعم وبعض المعاصرين يعنى به المحقق القمى خص موضع النزاع بالقسم الأول وجعله فارقا بين هذا النزاع والنزاع الآتى فى الفصل اللاحق حيث يختص بالقسم الثانى وقد سبقه إلى ذلك غيره (إلى أن قال) وسيأتى تحقيق الفرق بين النزاعين (وقال) فى

مسألة النهي في العبادات والمعاملات ما هذا لفظه ثم أعلم إن الفرق بين المقام والمقام المتقدم وهو أن الأمر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد أولا أما في المعاملات فظاهر وأما في العبادات فهو أن النزاع هناك فيما إذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد بان تعلق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيد وما ذكره بعض المعاصرين في بيان الفرق من أن النزاع هناك فيما إذا كان بين الموردين عموم من وجه وهنا فيما إذا كان بينهما عموم مطلق فغير مستقيم وقد مر التنبيه عليه (إنتهى) هذا كله كلام المحقق القمي وكلام صاحب الفصول رحمهما الله (وأما المصنف) فحاصل كلامه أن الفرق بين المسألتين إنما هو باختلاف الجهة المبحوثة عنها التي بها تمتاز المسائل بعضها عن بعض والجهة المبحوثة عنها في المسألة هي سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر لإتحاد متعلقيهما وجوداً وعدم سرايته لتعددهما وعدم إتحادهما وجوداً كما أن الجهة المبحوثة عنها في تلك المسألة هي مفسدية النهي للعبادة أو المعاملة وعدمها بعد الفراغ عن سراية النهي وتوجهه اليها وليس الفرق بين المسألتين ما ذكره الفصول من أن متعلقي الأمر والنهي في مسألة الإجتماع طبيعتان متغايرتان بحسب الحقيقة وفي المسألة الآتية طبيعتان متحدتان بحسب الحقيقة متغايرتان بمجرد الاطلاق والتقييد الذي مرجعه إلى الفرق بموضوعي المسألتين فان مجرد تعدد الموضوعات مما لا يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن هناك إختلاف الجهات المبحوثة عنها ومع إختلافها لا حاجة أصلا إلى تعدد الموضوعات فاذا كانت الجهة متعددة فلابد من عقد مسألتين ولو مع وحدة الموضوع وإن كانت الجهة واحدة فلابد من عقد مسألة واحدة ولو مع تعدد الموضوع (ثم إن هذا الاعتراض) وإن وجهه المصنف إلى خصوص

الفصول ولكنه مما يشمل المحقق القمى أيضاً حيث لم يفرّق بين المسألتين بالجهة المبحوثة عنها بل حام حول الفرق بتعدد الموضوع أيضاً غايته أنه ببيان آخر وهو أن النسبة بين متعلقى الأمر والنهى فى أحداهما عموم من وجه وفى أخراهما عموم مطلق .

(أقول) أما ما ادعاه المصنف من أن تمايز المسائل إنما هو باختلاف الجهة المبحوثة عنها فهو حق لكن فى الجملة لا مطلقاً (وتوضيحه) أن المراد من الجهة المبحوثة عنها فى المسألة هو محمول المسألة لا الغرض الذى لأجله دوّن هذا العلم لأن غرض العلم مترتب على تمام المسائل على إختلافها فكيف يكون تمايز بعضها عن بعض بالغرض الوحدانى المترتب على الكل ومن المعلوم أن تمايز المسائل كما قد يكون بتمايز المحمولات فكذلك قد يكون بتمايز الموضوعات (فان كان الموضوع) فى المسألتين واحداً فالتمايز يكون بتمايز المحمول كما أفاد المصنف (وإن كان المحمول) فيهما واحداً فالتمايز يكون بتمايز الموضوع ولا يكاد يصح عقد مسألة واحدة حينئذ بمجرد اتحاد المحمول ما دام الموضوع فيهما متعدداً مختلفاً وإلا لزم أن يكون الفقه بطوله عبارة عن مسائل معدودة بان تكون مسائل الصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد ونحو ذلك من الواجبات كلها مسألة واحدة لكون المحمول فيها وهى الجهة المبحوثة عنها واحداً أى الوجوب وتكون مسائل الكذب والغيبة والنميمة والرشوة وشرب الخمر والقمار ونحو ذلك من المحرمات مسألة واحدة لكون المحمول فيها وهى الجهة المبحوثة عنها واحداً أى الحرمة وهكذا مسائل النجاسات والمطهرات ونحوهما وهو كما ترى (وبالجملة) تمايز مسائل علم واحد بعضها عن بعض كما تقدم فى صدر الكتاب انما هو بتمايز الموضوع أو المحمول أو كليهما جميعاً لا بخصوص المحمول فقط كما يظهر من المصنف هنـــا

(وأماما أدعاه المحقق القمى) من أن النسبة بين متعلقى الأمر والنهى فى المسألة عموم من وجه وفى المسألة الآتية عموم مطلق فهو أيضاً حق لا مجال لانكاره (وما اعترضه الفصول عليه) من أن النسبة فى المسألة قدتكون عموما مطلقاً كما فى الأمر بالحركة والنهى عن التدانى إلى موضع مخصوص مدعياً أن الحركة والتدانى طبيعتان متخالفتان (هو فى غير محله) فان المثال المذكور خارج عن النزاع بلا شبهة ويعامل معه معاملة العام والخاص بلا ريب وليس التدانى إلى موضع مخصوص طبيعة متخالفة مع الحركة بل هو قسم خاص منها ولكن يرد على المحقق القمى شىء يسير وهو أن مجرد كون النسبة بين متعلقى الأمر والنهى عموما من وجه مما لا يوجب دخولها فى مسألة الاجتماع ما لم تكن النسبة بين نفس المتعلقين كذلك كما فى الصلاة والغصب لا بين متعلقى المتعلقين كما فى اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فانه من باب التعارض والرجوع الى المرجحات السندية وليس من باب الاجتماع بلا كلام كما نبه عليه صاحب التقريرات (بقوله) ثم ان الظاهر إختصاص كلماتهم فيما نحن بصدده بما اذا كان العموم من وجه بين نفس الفعل المأمور به والفعل المنهى عنه كما فى قولك صل ولاتغصب (الى أن قال) بخلاف ما اذا كان العموم بينهما باعتبار متعلقهما كما فى قولك اكرم عالماً ولا تكرم فاسقاً . . . الخ وسيأتى تفصيل الكلام فيه انشاء الله تعالى فى آخر تنبيهات المسألة عند تعرض المصنف له فانتظر (واماما ادعاه الفصول) من أن متعلقى الأمر والنهى فى المسألة طبيعتان متغايرتان وفى النهى فى العبادات متحدتان فهو أيضاً حق ولكن قد عرفت آنفاً ما فى تجويزه كون النسبة فى المسألة عموما مطلقاً وعرفت حال تمثيله له بالأمر بالحركة والنهى عن التدانى الى موضع مخصوص (كما أنه يرد عليه) أيضاً ما اشترطه فى النهى فى العبادات من تعلق الأمر بالمطلق والنهى بالمقيد كصل ولا تصل

فى الدار المغصوبة مع امكان العكس أيضاً كما اذا قال لا تصل وصل فى المكان المباح فان النهى متعلق بالمطلق والأمر متعلق بالمقيد ومع ذلك يكون النهى عن الصلاة فى غير المكان المباح من النهى فى العبادات (وبالجملة) ملخص الكلام الى هنا أن الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة النهى فى العبادات يكون من جهات .

(الأولى) أن الجهة المبحوثة عنها فى مسألة الاجتماع هى غير الجهة المبحوثة عنها فى مسألة النهى فى العبادات كما أفاد المصنف فان النزاع فى الأولى فى سراية النهى وعدمها وفى الثانية فى مفسدية النهى وعدمها بعد الفراغ عن سرايته وتوجهه .

(الثانية) أن النسبة بين متعلق الأمر والنهى فى مسألة الإجتماع غير النسبة بين متعلق الأمر والنهى فى مسألة النهى فى العبادات كما أفاد المحقق القمى فان النسبة فى الاولى عموم من وجه وفى الثانية عموم مطلق .

(الثالثة) أن متعلق الأمر والنهى فى مسألة الإجتماع طبيعتان مختلفتان وفى مسألة النهى فى العبادات طبيعتان متحدتان كما أفاد الفصول فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿قوله التى بها تمتاز المسائل ... الخ﴾ أى تمتاز مسائل علم واحد بعضها عن بعض لا مسائل هذا العلم عن مسائل ساير العلوم فان تمايز مسائل هذا العلم عن مسائل ساير العلوم كما تقدم فى صدر الكتاب إنما هو بتمايز الاغراض وان جاز بالموضوعات والمحمولات أيضاً فراجع .

﴿قوله نعم لو قيل بالإمتناع مع ترجيح جانب النهى فى مسألة الإجتماع .. الخ﴾ أى باحدى مرجحات باب التزاحم كما سيأتى تفصيلها واحداً بعد واحد إنشاء الله تعالى .

﴿ قوله أما فى المعاملات فظاهر . . . الخ ﴾ ولعل وجه الظهور أنه لا أمر فى المعاملات كى تشتبه مسألة النهى فى المعاملات مع مسألة إجتماع الامر والنهى ويحتاج إلى بيان الفارق بينهما .

﴿ قوله فان مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات لا يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن هناك إختلاف الجهات . . . الخ ﴾ بل قد عرفت أن تعدد الموضوع مما يوجب التميز بين المسألتين وإن كان المحمول واحداً أى الجهة المبحوثة عنها .

﴿ قوله بل لابد من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة . . . الخ ﴾ فالخمر حرام مسألة والخمر نجس مسألة أخرى مع وحدة الموضوع فى كلتيهما .

﴿ قوله وعقد مسألة واحدة فى صورة العكس كما لا يخفى . . . الخ ﴾ أى عقد مسألة واحدة فى صورة تعدد الموضوع ووحدة الجهة المبحوثة عنها ولكن قد عرفت ما فيه فان مجرد وحدة المحمول أى الجهة المبحوثة عنها مما لا يوجب وحدة المسألة ما دام الموضوع فيها متعدداً مختلفاً وإلا لزم أن تكون جملة من مسائل الفقه كما تقدم مسألة واحدة نظراً إلى أن الجهة المبحوثة عنها واحدة وهى الوجوب أو الحرمة أو الطهارة أو النجاسة ونحوها وهو كما ترى

﴿ قوله ومن هنا انقدح أيضاً فساد الفرق بان النزاع هنا فى جواز الإجتماع عقلا وهناك فى دلالة النهى لفظاً . . . الخ ﴾ إشارة إلى فرق آخر بين مسألة الإجتماع ومسألة النهى فى العبادات والمعاملات ذكره بعضهم وهو أن النزاع ها هنا فى جواز الإجتماع وعدمه عقلا وهناك فى دلالة النهى وعدمها على الفساد لفظاً فمسألتنا هذه عقلية وتلك لفظية (وقد أجاب عنه المصنف) بوجهين :

(الاول) أن مجرد كون النزاع ما هنا في جواز الإجتماع عقلا وهناك في دلالة النهي لفظاً مما لا يوجب فرقا بين المسألتين ما لم يكن تعدد الجهة في البين فان الملاك في تمايز المسائل على ما عرفت من المصنف هو تعدد الجهة فان كانت متعددة فهو وإلا فمجرد الفرق المذكور مما لا يوجب إلا تفصيلا في المسألة الواحدة فنقول مثلا أنه يجوز الإجتماع عقلا ولكن النهي يدل على الفساد لفظاً أو بالعكس فلا يجوز الإجتماع عقلا ولكن النهي لا يدل على الفساد لفظاً الى غير ذلك من الصور ولا يوجب ذلك تميزاً بين المسألتين ولا فرقا بينهما ما لم يكن تعدد الجهة في البين (وفيه) أن مجرد كون النزاع ما هنا في جواز الإجتماع عقلا وهناك في دلالة النهي على الفساد لفظاً هو مما يوجب اختلاف المحمول والجهة المبحوثة عنها فتتعدد المسألة قهراً لما عرفت من أن الجهة المبحوثة عنها هي المحمول لا غيره فاذا كان المحمول متعدداً كانت الجهة المبحوثة عنها متعددة .

(الوجه الثاني) أن النزاع في مسألة النهي في العبادات والمعاملات كما سيظهر لك تفصيله هو مما لا يختص بدلالة اللفظ كي يتم الفرق المذكور ويوجب التمايز بين المسألتين (وفيه) أن مسألة النهي في العبادات والمعاملات وإن لم تختص هي بدلالة اللفظ بل لا مساس لها باللفظ أصلا فهي عقلية محضة وليس النزاع فيها في دلالة النهي على الفساد أبداً ولكن المصنف كما سيأتي هناك ممن يلتزم بان تلك المسألة لفظية لا عقلية (وعليه) فلا يبقى له مجال ما هنا أن يجيب بهذا الوجه أصلا وإن صح الجواب به في حد ذاته ثبوتاً .

في كون المسألة أصولية

﴿قوله الثالث انه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع فى طريق الإستنباط كانت المسألة من المسائل الاصولية لا من مباديها الاحكامية ولا التصديقية ولا من المسائل الكلامية ولا من المسائل الفرعية وان كانت فيها جهاتها . . . الخ﴾ (قال المحقق القمى أعلى الله مقامه) ما هذا لفظه وهذه المسألة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون فى كتبهم ونحن نقتفى آثارهم فى ذلك (وقال فى التقريرات) ما هذا لفظه يظهر من بعضهم انها من المسائل الكلامية ولم يظهر له وجه فانه يبحث فى الكلام عن أحوال المبدء والمعاد (الى أن قال) نعم لو كان البحث من حيث صدوره عنه أى عن الصانع جل وعلا كأن يكون النزاع فى فعله كما يبحث فى جواز اقدار الكاذب على فعل خارق للعادة كان له وجه (الى أن قال) وقد يظهر من بعض آخر أن البحث فيها يرجع الى البحث عن مقاصد الاصول فانها يستنبط منها صحة الصلاة فى الدار المغصوبة وفسادها وليس بشيء فان الصحة والفساد لا يترتبان على الجواز والعدم بل التحقيق أن الصحة متفرعة على عدم التعارض والتناقض بين مدلولى الامر والنهى وتشخيص ذلك موقوف على مسألة الجواز والإمتناع فهذه المسألة من مبانى المسألة الاصولية وهى وجود التعارض وتحقق التناقض بين الأدلة وعدمه فالحكم الفرعي لا يترتب على هذه المسألة بدون توسط والاولى أن يقال بان البحث فيها انما هو بحث عن مبادي الاحكامية حيث يناسب عند ذكرها وتحقيقها ذكر بعض أحكامها وأوصافها من ملازمة وجوب شيء لوجوب

مقدمته ومن جواز اجتماع الحكمين مع تضادهما كما تقدم شطر من الكلام في ذلك في بحث المقدمة وذلك هو الوجه في ذكر العضدي له في المبادي الاحكامية كشيخنا البهائي (انتهى).

(أقول) ويعرف من جميع ما ذكر إلى هنا أن (لنا قول) بكون المسألة من المسائل الكلامية وهو خيرة المحقق القمي ولعله نظراً الى كونها بحثاً عن بعض افعاله تعالى كما احتمله التقريرات وأنه هل يجوز ذلك منه جلّ وعلا أم لا (ولنا قول) بكونها من المسائل الأصولية نظراً الى كونها مما يستنبط به صحة الصلاة في الدار الغصبي وفسادها وهو خيرة بعضهم كما تقدم التصريح به من التقريرات (ولنا قول) بكونها من المبادي الاحكامية نظراً الى انها باحثة عن أحوال الحكم وأوصافه وأن الأمر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد ذي جهتين أم لا وهو خيرة التقريرات وشيخنا البهائي والعضدي بل الحاجبي أيضاً على ما تقدم في صدر الكتاب في المبادي الاحكامية (وأما المصنف) فقد اختار كونها من المسائل الأصولية اي القول الثاني وهو أجود من الكل.

(وما أفاده التقريرات) في وجه عدم كونها من المسائل الأصولية من أن الصحة والفساد مترتبان على التعارض وعدمه وهما على الجواز وعدمه (فليس كما ينبغي) اذ لا يجب أن تكون المسألة الأصولية مما يستنبط به الحكم الشرعي بلا توسيط كما تقدم في صدر الكتاب أيضاً وإن لم يجز أن تكون الوسائط كثيرة بحيث يخرجها عن المسألة الأصولية (مضافا) الى أن الصحة والفساد مترتبان على التزاحم وترجيح جانب النهي وعدمه لا على التعارض والتناقض بين الدليلين وعدمه وذلك لما ستعرف من أن المجمع على الإمتناع من باب التزاحم لا التعارض (ولكن يرد على المصنف) أنه بعد ما سلم أخيراً أن في المسألة جهات غير المسألة الأصولية أيضاً حيث قال وان كانت

فيها جهاتها لا وجه لنفى كونها من المبادى الأحكامية ولا التصديقية ولا من المسائل الكلامية . . . الخ بقوله لامن مباديها الأحكامية ولا التصديقية ولا من المسائل الكلامية . . . الخ فان المسألة وان كانت أصولية لما فيها من جهتها ولكن لاينافى كونها من المبادى الأحكامية أيضاً وغيرها بعد ما فرض وجود ساير الجهات فيها (نعم يظهر من قوله) وان عقدت كلامية فى الكلام وصح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام . . . الخ أنه لا ينفى كونها من غير المسائل الأصولية أيضاً وبين العبارتين لايخلو عن التناقض (وبالجملة) الصحيح الذى ينبغى المصير اليه أن المسألة أصولية لما فيها من جهتها وهى استنباط الحكم الشرعى بوسيلتها ولو باكثر من واسطة ولا ينافى ذلك كونها من المبادى الأحكامية أيضاً وغيرها لما فيها من جهتها وان لم يجز عقدها فى الأصول من غير الأصول بعد كونها أصولية كما لا يخفى (ثم ان ظاهر قول المصنف) وان كانت فيها جهاتها . . . الخ تسليم كون ساير الجهات فيها حتى جهة المبادى التصديقية والمسألة الفرعية ولم يتضح لنا وجهه نعم يمكن تصوير كونها من المبادى التصديقية نظراً الى ما أشار اليه التقريرات من كونها من مبانى المسألة الأصولية فاذا كانت من مبانيها كانت من مباديها التصديقية ولكن لا وجه لكونها من المسائل الفرعية ولا أظن أن أحداً قد احتمل ذلك سوى المصنف والله العالم .

﴿ قوله ضرورة أن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها . . . الخ ﴾ أى ضرورة أن مجرد كون الجهات فيها لا يوجب كونها منها أى من المبادى الأحكامية والتصديقية ومن المسائل الكلامية والفرعية (وفيه) ما عرفته آنفاً فان المسألة بعد الإعتراف بوجود ساير الجهات فيها تكون هى منها قهراً وانكانت فيها جهة أخرى أمكن عقدها معها من المسائل الأصولية بل لا بجال

لعقدها في الأصول من غير الأصول كما أشرنا .

﴿ قوله وقد عرفت في أول الكتاب . . . الخ ﴾ أي عند قوله فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل مما كان له دخل في مهمين لأجل كل منهما دون علم على حده فيصير من مسائل العلمين . . . الخ .

﴿ قوله أنه لا ضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين لإنطباق جهتين عامتين على تلك الجهة كانت باحداهما من مسائل علم وبالاخرى من آخر . . . الخ ﴾ مقصوده من الجهة الخاصة التي يبحث عنها في المسألة هي المحمول المختص بتلك المسألة فان كل مسألة كما أن لها موضوع خاص كذلك لها محمول خاص كما أن مقصوده من الجهتين العامتين بقرينة ما تقدم منه في أول الكتاب هما غرضا العلمين فان غرض العلم هي الجهة العامة المترتبة على تمام مسائله المختلفة وأما قوله على تلك الجهة . . . الخ فالاولى كان أن يقول على تلك المسألة أي لإنطباق جهتين عامتين على تلك المسألة كانت باحداهما من مسائل علم وبالاخرى من آخر .

في كون المسألة عقلية لا لفظية

﴿ قوله الرابع أنه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن المسألة عقلية ... الخ ﴾ لما عرفت في صدر الامر الثاني من أن النزاع في المسألة هو في سراية كل من الامر والنهي الى متعلق الآخر وعدمها وليس النزاع في دلالة اللفظ وعدمها (مضافا) الى ما عرفت في آخر الامر المذكور عند ذكر الفارق الاخير بين المسألتين وهو كون النزاع هنا في جواز الإجتماع عقلا وهناك اي في مسألة النهي في العبادات والمعاملات في دلالة النهي لفظاً من أن النزاع في كلتا المسألتين عقلية لا لفظية .

﴿ قوله ولا اختصاص للنزاع في جواز الإجتماع والإمتناع فيها بما اذا كان الإيجاب والتحريم باللفظ . . . الخ ﴾ بل لو كان النزاع في جواز الإجتماع والإمتناع مختصاً بما اذا كان الإيجاب والتحريم باللفظ لكانت المسألة أيضاً عقلية لأن النزاع مع ذلك تكون في السراية وعدمها لا في دلالة اللفظ وعدمها غايته أن دائرة البحث حينئذ تكون أضيق مما اذا وقع الكلام في جواز الإجتماع والامتناع بالنسبة الى مطلق الايجاب والتحريم ولو كانا مستفادين من دليل لبي كاجماع أو سيرة ونحوهما فما يوهمه تعبير المصنف من أن النزاع في جواز الاجتماع والامتناع لو كان مختصاً بما اذا كان الايجاب والتحريم باللفظ لكانت المسألة لفظية لا يخلو عن مسامحة والتعبير الصحيح هو ما ذكره في الفوائد حيث قال في الامر الرابع ما لفظه إنه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن المسألة عقلية وليس البحث فيها في دلالة اللفظ أصلا (انتهى) .

﴿ قوله وذهاب البعض الى الجواز عقلا والامتناع عرفا . . . الخ ﴾ أي وذهاب البعض الى الجواز عقلا والامتناع عرفا كما نسب ذلك الى الاردبيلي في شرح الارشاد على ما تقدم في صدر المسألة ليس هو بمعنى دلالة اللفظ على الامتناع كي يكون هذا التفصيل من شواهد كون المسألة لفظية فان الامتناع العرفي بهذا المعنى مما لا محصل له بل معناه أن الواحد المعنون بعنوانين بالنظر الدقيق العقلي اثنان فيجوز الاجتماع فيه عقلا وبالنظر المسامحي العرفي واحد فلا يجوز الاجتماع فيه عرفا ومن المعلوم أن هذا المعنى مما لا شهادة فيه على كون المسألة لفظية لا عقلية .

﴿ قوله غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع . . . الخ ﴾ استدراك عن المنع عن كون الامتناع عرفا بمعنى دلالة اللفظ (فيقول) نعم يمكن أن يكون الامتناع عرفا بمعنى دلالة اللفظ

على عدم وقوع الإجتماع بعد إختيار جواز الإجتماع عقلا .

(أقول) لكن مع ذلك مما لا يشهد هذا التفصيل على كون المسألة لفظية محضة وان شهد على كونها ذا جهتين عقلية ولفظية بل لا يشهد على ذلك أيضاً فان بمجرد ذهاب بعضهم إلى الإمتناع العرفى ولو بالمعنى المذكور مما لا يوجب كونها ذا جهة لفظية مع ذهاب جلهم إلى الجواز والإمتناع العقليين من دون تعرض لحال الجواز والإمتناع العرفيين أصلا .

ملاك النزاع يعم جميع أقسام الايجاب والتحريم

﴿ قوله الخامس لا يخفى أن ملاك النزاع فى جواز الإجتماع والامتناع يعم جميع أقسام الايجاب والتحريم . . . الخ ﴾ أى سواء كانا نفسيين أو غيريين أو مختلفين أو كانا عينيين أو كفائيين أو مختلفين أو كانا تعبديين أو توصليين أو مختلفين بل ملاك النزاع يعم حتى الأمر والنهى الغير الالزاميين (نعم لا ينبغى) التأمل فى جواز إجتماع الأمر والنهى التخييريين كما قال به فى التقريرات ولو بعنوان واحد فضلا عما إذا كان بعنوانين بينهما من وجه (وهكذا لا ينبغى) التأمل فى جواز اجتماع الأمر والنهى الموسعين أو المشروطين ولو بعنوان واحد أيضاً فضلا عما إذا كان بعنوانين بينهما من وجه

(أما جواز الاجتماع فى الأول) فلعدم التنافى بين قوله تزوج هنداً أو أختها وقوله دع تزويج هند أو أختها فان مرجع ذلك إلى وجوب تزويج أحداهما وحرمة الجمع بينهما .

(وأما جواز الاجتماع في الثاني) فلعدم التنافي بين قوله تحرك في كل يوم ساعة وقوله دع الحركة في كل يوم ساعة فالحركة في كل ساعة من ساعات النهار واجبة موسعاً ومحرمة كذلك والاختيار بيد المكلف فله أن يختار في الحركة أي ساعة من ساعات النهار وله أيضاً أن يختار في ترك الحركة أي ساعة من ساعات النهار ولا محذور في هذا كله.

(وأما جواز الاجتماع في الثالث) فلعدم التنافي أيضاً بين قوله إن جاءك زيد فاكرمه وقوله إن لم يجئك زيد فلا تكرمه فاكرام زيد واجب مشروط بالمجيء ومحرم مشروط بعدم المجيء (ولكن مع ذلك كله) قد عمم المصنف جريان النزاع بالنسبة إلى الأمر والنهي التخييريين أيضاً ومثل له في الكتاب بما إذا أمر بكل من الصلاة والصوم تخييراً ونهى عن كل من التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار تخييراً فصلى في الدار مع مجالستهم فقال هذه الصلاة كالصلاة في الدار الغصبي عيناً من حيث جواز الاجتماع والامتناع عقلا ومثل له في الفوائد بما إذا أمر بكل من الصلاة والصوم تخييراً ونهى عن كل من الشرب والدخول في الحمام تخييراً فصلى في الحمام وقال هذه الصلاة أيضاً كالصلاة في الغصب من حيث جريان النزاع فيها (كما أن صاحب التقريرات) عمم النزاع بالنسبة إلى الأمر والنهي الموسعين والمشروطين جميعاً (فقال) وأما ساير أقسام الأمر والنهي من الموسعين والمضيقين أو المشروطين أو التعبديين والتوصليين وغير ذلك فلعله لا فرق لها في دخولها في محل الكلام (انتهى)

(أقول) وأنت خبير بما في كلا التعميمين جميعاً (أما تعميم) المصنف فلما في تمثيله في الكتاب من المسامحة الواضحة إذ المكلف لو اتى بكلا طرفي النهي التخييري من التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار فيقع قهراً كل من طرفي النهي التخييري على صفة المبغوضية ولكن لو اتى باحدهما دون

الآخر كما إذا صلى فى الدار ولم يجالس الأغيار فلاتقع الصلاة حينئذ مبغوضة محرمة مع أنه إجتمع فيها الوجوب والحرمة التخييريين فالصحيح كان أن يقول فصلى فى الدار مع عدم مجالستهم نعم تمثيله فى الفوائد صحيح ولكن كون الصلاة فى الحمام فى المثال المذكور كالصلاة فى النصب غير مسلم بل هى مما يجوز فيه اجتماع الأمر والنهى التخييريين قطعاً فاذا صلى فيه ولم يشرب صحت صلاته مع كونها واجبة تخييراً ومحرمة تخييراً .

(وبالجملة) المثال المذكور فى الكتاب خارج عن محل الكلام وما ذكره فى الفوائد ليس بخارج ولكن كونه كالصلاة فى النصب ممنوع .

(وأما تعميم صاحب التقريرات) فالمسامحة فيه أوضح إذ قد عرفت أنه لا مانع من أن يجب شيء واحد تخييراً ويحرم ذلك الشيء بعينه تخييراً أيضاً ومن المعلوم أن الأمر والنهى الموسعين مرجعهما إلى الأمر والنهى التخييريين وعرفت أيضاً أنه لا مانع من أن يجب شيء واحد على تقدير ويحرم ذلك الشيء بعينه على تقدير آخر فيكون فى حال واحد متعلقاً للوجوب التقديرى وللحرمة التقديرية ولعل هذا التعميم من طغيان قلم المقرر لا مما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه والله العالم .

﴿ قوله كما هو قضية اطلاق لفظ الأمر والنهى . . . الخ ﴾ فكما أن ملاك النزاع فى جواز الإجتماع والإمتناع يعم جميع أقسام الإيجاب والتحريم فكذلك اطلاق لفظ الأمر والنهى الواقعين فى عنوان البحث مما يقتضى الشمول لجميع أقسام الايجاب والتحريم فلنا دليلان على العموم أحدهما عموم الملاك والآخر اطلاق لفظ الأمر والنهى .

﴿ قوله ودعوى الانصراف إلى النفسيين التعيينيين العينيين فى مادتهما غير خالية عن الاعتساف . . . الخ ﴾ إذ لا منشأ يعتد به لانصراف لفظ

الأمر والنهي إلى النفسين التعيينين العينين على نحو يوجب ظهوره فيهما عرفا ظهوراً يعمل به ويعتمد عليه .

﴿ قوله وان سلم في صيغتهما . . . الخ ﴾ كما تقدم في المبحث السادس من مباحث صيغة الأمر بعد التعبدي والتوصلي بلا فصل .

﴿ قوله مع أنه فيهما ممنوع . . . الخ ﴾ أي مع أن الإنصراف إلى النفسي التعييني العيني في الصيغة أيضاً ممنوع لأن ماتقدم في المبحث السادس من مباحث الصيغة من أن قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً إنما هو بمقتضى مقدمات الحكمة لا بمقتضى الإنصراف اللفظي أو الإنسباق الحاق المستند إلى الوضع فالإنصراف المسلم هناك كما ستأتي الإشارة اليه بقوله نعم لا يبعد . . . الخ هو إنصرافها بمقدمات الحكمة والإنصراف الممنوع ها هنا هو إنصرافها بنفسها لفظاً أو وضعاً .

﴿ قوله نعم لا يبعد دعوى الظهور والإنسباق من الاطلاق بمقدمات الحكمة الغير الجارية في المقام . . . الخ ﴾ أي الغير الجارية في لفظ الأمر والنهي الواقعين في عنوان البحث وذلك لعموم ملاك النزاع وشموله لجميع أقسام الايجاب والتحريم ومعه لا تكاد تتم المقدمات هنا .

﴿ قوله وكذا ما وقع في البين من النقض والابرام . . . الخ ﴾ الظاهر أنه عطف على الملاك أي لما عرفت من عموم الملاك لجميع الاقسام وكذا عموم ما وقع في البين من النقض والابرام .

في أخذ قيد المندوحة في محل النزاع

﴿قوله السادس انه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال بل ربما قيل بان الاطلاق انما هو للاتكال على الوضوح . . . الخ﴾ المندوحة هي كون المكلف في سعة وفسحة على نحو أمكنه الاتيان بالصلاة مثلا في غير المغصوب في قبال من لا يتمكن من الاتيان بها إلا في المغصوب (ثم ان الذي) أخذ قيد المندوحة صريحاً في محل النزاع هو صاحب الفصول (قال) في صدر المسألة ما هذا لفظه وان اختلفت الجهتان وكان للمكلف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع ومن ترك القيد الأخير فقد اتكل على الوضوح لظهور إعتباره (إنتهى) (بل ويظهر ذلك) من المحقق القمي أيضاً (قال) فيما أفاده في الدليل الأول للجواز ما هذا لفظه نعم لو فرض إنحصار تحقق الصلاة مثلا في الدار المغصوبة فنحن أيضاً نقول بامتناع الاجتماع فلا بد إما من الوجوب أو التحريم (إنتهى) (بل ويظهر ذلك من المصنف) أيضاً في الفوائد حيث قال في الأمر الخامس (ما لفظه) ثم الظاهر انه يعتبر في محل النزاع إعتبار المندوحة وان اطلقه جماعة . . . الخ .

(نعم) خالف المصنف في الكتاب فلم يعتبر المندوحة في محل النزاع أصلا حيث (قال) ولكن التحقيق مع ذلك عدم إعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال . . . الخ (إنتهى) وهو جيد فان المهم المبحوث عنه في المقام هو إستحالة إجتماع الأمر والنهي في مثل الصلاة في المغصوب وعدمها من ناحية وحدة المتعلق وتعدده ووجود المندوحة وعدمها أي تمكن المكلف من الاتيان بالصلاة في غير الغصب وعدمه مما لا مدخل له في إستحالة

إجتماع الأمر والنهي في الصلاة في نفس الغصب وعدمها (نعم إذا قلنـــا) بالجواز وعدم إستحالة اجتماعهما من ناحية وحدة المتعلق بدعوى تعدده وإثنينيته فلابد في فعلية الحكمين جميعاً من إعتبار المندوحة وتمكن المكلف من التفكيك والاتيان بالصلاة في غير الغصب كما ربما يعتبر أمر آخر كالعلم والعقل ونحوهما وإلا فلا قدرة له على إمتثالهما جميعاً فيلزم التكليف بالمحال أي بغير المقدور وهو غير التكليف المحال أي الأمر والنهي بشيء واحد .

(أقول) والظاهر أنه لا فرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال فان كلا منهما محال اذ لا يعقل تعلق التكليف والارادة الحقيقية بالمحال الا تكليفاً صورياً أو اذا جهل الآمر بمحالية المكلف به فامر به جهلا .

في توهم ابتناء النزاع على القول بتعلق الأحكام بالطبايع

﴿ قوله السابع ربما يتوهم تارة أن النزاع في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلق الأحكام بالطبايع . . . الخ ﴾ في المقام توهمان .

(أحدهما) أن النزاع في الجواز والامتناع مبتن على القول بتعلق الاحكام بالطبايع وأما على القول بتعلقها بالأفراد فلا محيص عن الامتناع (قال المصنف) ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي ولو كان ذا وجهين على هذا القول يعني به على القول بتعلقها بالأفراد (انتهى) .

(ثانيهما) أن الجواز مبتن على القول بتعلق الاحكام بالطبايع والامتناع على القول بتعلقها بالأفراد (وقد أشار اليه المصنف) بقوله الآتي وأخرى

أن القول بالجواز مبني على القول بالطبايع لتعدد متعلق الأمر والنهي ذاتا وإن اتحد وجوداً والقول بالامتناع على القول بالأفراد لاتحاد متعلقهما شخصاً خارجا وكونه فرداً واحداً (انتهى) (ثم ان المصنف) قد أجاب عن كلا التوهمين بجواب واحد وحاصله أن تعدد الوجه ان كان يجدي في تعدد المتعلق بحيث لا يضر معه الاتحاد الوجودي لكان يجدي ذلك حتى على القول بتعلق الأحكام بالأفراد فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين وبكونهما موجودين بوجود واحد فكذلك لا يضر وحدة الوجود بتعدد الفردين وبكونهما موجودين بوجود واحد (وأما اذا كان) تعدد الوجه مما لا يجدي في تعدد المتعلق بل كان المتعلقان واحداً لا تعدد فيه فلا يجدي ذلك حتى على القول بالطبايع.

(أقول) وفي كل من التوهمين وجواب المصنف عنهما ما لا يخفى (أما التوهمان) فلما عرفته في بحث تعلق الأحكام بالطبايع أو الأفراد من أن متعلق الأحكام على كل من القولين كلي صادق على كثيرين ليس بجزئي خارجي فان الخارجي أمر حاصل محقق ولا يكاد يتعلق الطلب بالأمر الحاصل المحقق غايته أن المتعلق على الأول هي الطبيعة المحضة وأما الخصوصيات والمشخصات التي بها يكون الفرد فرداً فهي خارجة عن تحت الطلب وتكون لازم المطلوب لا جزئه وعلى الثاني هي الطبيعة مع الخصوصيات والمشخصات على نحو كانت الخصوصيات جزء المطلوب لا لازمه ومن الواضح المعلوم أن متعلق الاحكام إذا كان على كل من القولين أمراً كلياً صادقا على كثيرين فلا يكاد يبقى معه مجال للتوهمين المذكورين ولا لشيء من علتيهما أصلا وهما قوله ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي ولو كان ذا وجهين على هذا القول . . . الخ وقوله لاتحاد متعلقهما شخصاً خارجا وكونه فرداً واحداً . . . الخ .

(وأما جواب المصنف) عن التوهمين فلان المجوز وإن كان يدعى أن تعدد الوجه مما يجدى فى تعدد المتعلق ولكن لم يعلم أنه يعترف بالإتحاد الوجودى ولعله كما يدعى تعدد المتعلقين ذاتا فكذلك يدعى تعددهما خارجا وان المجمع مقدمة لهما كما سيأتى شرحه بل لا معنى لكونهما متعددين موجودين بوجود واحد (وكأن المصنف) زعم ان اتحاد متعلق الأمر والنهى وجوداً أمر مفروغ عنه لا ينكره حتى المجوز فاجاب بان الإتحاد الوجودى كما لا يضر بتعدد المتعلقين على القول بالطبايع فكذلك لا يضر بتعددهما على القول بالأفراد أيضاً .

في اعتبار وجود المناطين في المجمع

﴿ قوله الثامن أنه لا يكاد يكون من باب الإجتماع إلا إذا كان فى كل واحد من متعلق الإيجاب والتحريم مناط حكمه . . . الخ ﴾ (المقصود) من عقد هذا الأمر الثامن هو بيان أنه يعتبر فى باب الإجتماع أن يكون مناط كل من الأمر والنهى موجوداً فى المجمع كى يكون على الجواز محكوما بكلا الحكمين وعلى الإمتناع مندرجا فى باب التزاحم بين المقتضيين وستعرف حكم التزاحم بينهما (والمقصود) من عقد الامر التاسع بيان أنه بم يحرز المناطان فى المجمع كى يكون على الجواز محكوما بكلا الحكمين وعلى الإمتناع مندرجا فى باب التزاحم بين المقتضيين (كما أن المقصود) من صدر التنبيه الثانى من التنبيهات الآتية فى خاتمة البحث أنه إذا أحرز المناطان فى المجمع وكان على الإمتناع من صغريات باب التزاحم فكيف يصنع به وما حكم التزاحم بين المقتضيين فهذه مقامات ثلاثة (أما المقام الاول) فحاصل الكلام فيه أن المجمع (إن كان) كل من

المناطين موجوداً فيه فهو من باب الاجتماع كما ذكرنا فعلى الجواز يكون محكوما بكلا الحكمين وعلى الامتناع يكون من باب التزاحم بين المقتضيين (وأما إذا كان) أحد المناطين موجوداً فيه دون الآخر فهو محكوم بحكمه بالخصوص دون غيره (كما أنه إذا لم يكن) فيه شيء من المناطين فهو محكوم بحكم آخر غير الحكمين من غير فرق في الصورتين الاخيرتين بين الجواز والامتناع أصلا (هذا كله) بحسب مقام الثبوت والواقع فانه لايخلو من أحدى الصور الثلاث (وأما) بحسب مقام الدلالة والاثبات (فتارة) يحرز أن المناط من قبيل الثاني بمعنى أن أحد المناطين بلا تعيين موجود فيه دون الآخر وفي هذه الصورة الدليلان الدالان على الحكمين متعارضان بالنسبة إلى المجمع على كل من الجواز والامتناع ولابد من عمل المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح أو التخيير (وأخرى) يحرز أن المناط من قبيل الاول بمعنى أن كلا من المناطين موجود في المجمع وفي هذه الصورة يكون الدليلان متزاحمين بالنسبة إلى المجمع فربما كان الترجيح مع ما هو اضعف دليلا لكونه أقوى مناطاً ولكن التزاحم إنما هو على الامتناع وإلا فعلى الجواز لا تعارض ولا تزاحم أصلا لعدم التنافي بينهما باعتقاد المجوز (ومن جميع) ما ذكر الى هنا يعرف أن عبارة المصنف لمقام الاثبات قاصرة جداً عن افادة المراد فان العبارة لم تستقص صور مقام الاثبات الا بعضها فانه كما يحرز تارة أن المناط من قبيل الاول وأخرى من قبيل الثاني فكذلك يحرز أن المناط من قبيل الثالث أي لامناط في المجمع أصلا والدليلان حينئذ لا متعارضان ولا متزاحمان لا على الجواز ولا على الامتناع .

في بيان ما يحرز به المناطان في المجمع

(وأما المقام الثاني) فحاصل الكلام فيه أن المحرز لثبوت المناطين في المجمع أحد أمور ثلاثة فهو أما اجماع أو غيره من دليل خاص أو اطلاق الدليلين وفي محرزية الأمر الأخير تفصيل (وشرحه) أن الإطلاقين (إن كانا) لبيان الحكم الإقتضائي فهما محرزان للمناطين في المجمع (وإن كان) أحدهما إقتضائياً والآخر فعلياً فهما أيضاً محرزان لهما وان لم يتعرض له المصنف هاهنا وتعرضه في صدر التنبيه الثاني حيث لم يحكم فيه بالتعارض بل حكم فيه بوجوب الأخذ بالفعلي دون الإقتضائي (وإن كانا) بصدد الحكمين الفعليين فان قلنا بالجواز فهما أيضاً محرزان لهما لعدم التنافي بينهما وان قلنا بالإمتناع فالاطلاقان متنافيان أي متعارضان فلايثبت بهما المناطان جميعاً ولكن يرجع عنه أخيراً بقوله إلا أن يقال إن قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر يعني في الشمول لمادة الاجتماع وإلا فخصوص الظاهر منهما . . . الخ أي خصوص الظاهر منهما يحمل على الاقتضائي والأظهر على الفعلي فيؤخذ به فبناء على رجوعه الأخير يكون إطلاق الدليلين مطلقاً مثبتاً ومحرزاً للمناطين سواء كانا إقتضائيين أو كان أحدهما إقتضائياً والآخر فعلياً أو كانا جميعاً بصدد الحكم الفعلي وقد صرح بذلك في الفوائد بعد رجوعه المذكور (فقال) ما لفظه فيكون أي مورد الاجتماع من موارد هذه المسألة مطلقاً يعني به في جميع الصور الثلاث المذكورة .

(أقول) إن قيام الاجماع أو غيره من دليل خاص على وجود المناطين في المجمع وإن كان أمراً ممكناً في حد ذاته ولكنه بعيد جداً بل غير واقع

خارجا وعليه فالمحرز للمناطين ينحصر دائماً باطلاق الدليلين (ثم ان التفصيل) فى محرزيتهما بين ما اذا كان الدليلان بصدد الحكم الاقتضائى أو كان أحدهما بصدد الفعلى والآخر بصدد الاقتضائى وبين ما اذا كانا جميعاً بصدد الحكم الفعلى فيكون المناطان محرزين بالاطلاقين فى الصورتين الاولين دون الأخيرة بدعوى تعارض الدليلين فيها (ضعيف جداً) فان الأدلة التى بايدينا كلها بصدد الأحكام الفعلية وليس شيء منها بصدد الحكم الاقتضائى فان الاقتضائى الانشائى مما لا يجب الاتيان به مع قطع النظر عن التعارض أو التزاحم فكيف بما اذا كان معارضاً أو مزاحماً بمثله وسيأتى اعترافه بذلك فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى انشاء الله تعالى فى بحث امكان التعبد بالامارة الغير العلمية (وعليه) فالحكمان المستفادان من اطلاق الدليلين فى المجمع كلاهما فعليان دائماً قد تجاوز عن مرتبة الاقتضاء والانشاء الى مرتبة الفعلية وهما على الامتناع متزاحمان لا متعارضان لما ستعرف السر فى ذلك مشروحا فى الجهة الاولى من الجهتين الآتيتين انشاء الله تعالى بل هما متزاحمان فى مرتبة التنجز فقط فيتنجز أحدهما لمرجح من مرجحات باب التزاحم دون الآخر وسيأتى تفصيل مراتب الحكم من الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجز ومعنى كل منها على التفصيل ووجه عدم تنافى الحكمين لا بنحو التزاحم ولا بنحو التعارض الا فى المرتبة الأخيرة فقط فى المقدمة الاولى من مقدمات الاستدلال على الامتناع فانتظر (هذا كله مضافا) الى منافاة حكمه فى المقام بتعارض الاطلاقين بمجرد كونهما بصدد الحكم الفعلى من دون استثناء صورة أقوائية مناط أحدهما من الآخر مع حكمه بما سيأتى الاشارة اليه فى آخر هذا الامر الثامن من أن مناط أحد الحكمين الفعليين اذا كان أقوى فهو يوجب رفع التعارض بينهما فيحمل الاقوى منهما مناطاً على الفعلى والآخر على الاقتضائى حيث يقول ما لفظه لو لم يوفق بينهما

بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاحمة . . . الخ يعني به الاقوائية في المناط وسيأتي أيضاً حكمه بذلك صريحاً في صدر التنبيه الثاني حيث يحكم فيـــه بوجوب الاخذ بالغالب منهما مناطاً مطلقاً اذا احرز الغالب منهما واطلاق حكمه مما يشمل حتى ما اذا كان الاطلاقان جميعاً بصدد الحكم الفعلي كما يشمل ما اذا كانا جميعاً اقتضائيين أو كان أحدهما اقتضائياً والآخر فعلياً (وأضعف من الكل) توفيقه بين الاطلاقين المتعارضين لكونهما فعليين بحمل كل منهما على الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر والا فخصوص الظاهر فان الدليلين اذا لم يكن أحدهما أظهر فلا وجه لحمل كل منهما على الاقتضائي بعد فرض كونهما بصدد الحكم الفعلي فانه حمل بلاشاهد بل يبقى الدليلان على تعارضهما فلابد من الترجيح أو التخيير على الخلاف الآتي في باب التعارض ولا يحرز بهما المناطان حينئذ في المجمع ليكون من باب التزاحم هذا اذا لم يكن الدليلان أحدهما أظهر أي في الشمول لمادة الاجتماع والا فبينهما جمع دلالي وهو يوجب خروج المجمع عن تحت الآخر رأساً كما في العام والخاص عيناً فلا يكون المناطان محرزين فيه جميعاً ليكون من باب التزاحم ويستنتج منه صحة الصلاة في الغصب ونحوها نسياناً أو جهلا كما سيأتي شرحها في الأمر العاشر فانتظر .

في بيان حكم المجمع على الامتناع والتزاحم

(وأما المقام الثالث) وهو أهم المقامات الثلاثة (فحاصل الكلام) فيه أنه لابد في باب الاجتماع بعد القول بالامتناع واحراز المناطين في المجمع باحد الامور المتقدمة الثلاثة وصيرورته من باب التزاحم لا التعارض من

الترجيح باقوائية المناط (فاذا أحرز) الغالب منهما فيؤخذ به ويقدم على صاحبه ويكون المجمع محكوما بحكمه ومن إطلاق المصنف ها هنا يعرف أنه لا فرق فى تقديم الغالب منهما بين أن كان الخطابان جميعاً بصدد الحكم الفعلى أو كان أحدهما بصدد الفعلى والآخر بصدد الإقتضائى أو كانا جميعاً بصدد الحكم الإقتضائى (وإذا لم يحرز) الغالب منهما (فان كان) الخطابان جميعاً بصدد الحكم الفعلى فهما متعارضان ويقدم الأقوى منهما دلالة أوسنداً وبطريق الإ ّن يحرزان ملاكه أقوى (وإن كان) أحدهما بصدد الفعلى والآخر بصدد الإقتضائى فيؤخذ بالفعلى دون الإقتضائى والظاهر أنه لإستكشاف اغلبية مناطه بسبب فعليته وإن لم يصرح به (وإن كانا) جميعاً بصدد الحكم الإقتضائى فلابد من الرجوع إلى الأصول العملية والأخذ بحكم آخر بعد فرض كون الحكمين جميعاً إقتضائيين غير فعليين (بل لا يبعد) الرجوع الى الأصول العملية فى الصورة الثانية أيضاً فى نظر المصنف وإن لم يصرح به اذا لم يكن أحدهما أقوى دلالة أو سنداً فيكون الفعليان المتساويان فى الدلالة والسند كالإقتضائيين (اللهم الا أن يقال) أن فى مورد فرضهما فعليين اذا تعارضا ولم يكن هناك مرجح دلالى أو سندى فنتخير بينهما شرعا لعدم جواز الرجوع فى المتعارضين الى الثالث بل لابد من الترجيح أو التخيير بمقتضى الإجماع والأخبار العلاجية الآتية فى محلها انشاء الله تعالى.

(وبالجملة) اللازم بنظر المصنف فى باب الإجتماع هو الأخذ باقوى المناطين اذا احرز الأقوى منهما والا فان كان الدليلان فعليين فاقوائية أحدهما دلالة أوسنداً هو المحرز لأقوائية مناطه فيقدم وان كان أحدهما فعلياً والآخر اقتضائياً فيؤخذ بالفعلى دون الإقتضائى وان كانا اقتضائيين جميعاً فلابد من الرجوع الى الأصل العملى.

(أقول) ويرد عليه مضافا الى ماستعرفه فى الجهة الثانية من أن المرجع الأول لباب التزاحم ليس هو أقوائية المناط واغلبية الملاك بل هو اللابدلية فى قبال ما له البدل فما لا بدل له يقدم على ما له البدل وان كان اضعف مناطاً بكثير فان تساويا من هذا الحيث فعند ذلك تصل النوبة الى الترجيح باقوائية المناط واغلبية الملاك لا من بدو الأمر كما زعم المصنف (أن باقوائية) الدلالة أو السند فيما اذا كانا فعليين كيف يعرف إنا اقوائية المناط وأي ربط بين اقوائية الدلالة أو السند وبين أقوائية المناط واغلبية الملاك (على أن الدليلين) اذا فرضنا متعارضين لأجل كونهما بصدد الحكمين الفعليين فلا يكاد يحرز بهما المناطان جميعاً كى تكون أقوائية الدلالة أو السند فى أحدهما كاشفاً عن أقوائية مناطه عن مناط الآخر ويكون الجمع من باب التزاحم لا التعارض فتأمل فى المقام جيداً هذا كله شرح ما للمصنف فى المقامات الثلاثة من التحقيق الذى لا ينجلى تفصيله الا بالتدبر التام فيه .

تحقيق فى كون المجمع على الامتناع من باب التزاحم لا التعارض

(وأما) ما عندنا من التحقيق فنقول إن اللازم هو البحث عن جهتين لم يؤد حقهما كما ينبغى .

(الأولى) أن المجمع على الإمتناع هل هو من باب التعارض بحيث يجب الرجوع فيه الى المرجحات السندية أو تتخير بين الدليلين على الخلاف الآتى فى المتعارضين أو هو من باب التزاحم بحيث يجب الرجوع فيه الى مرجحات

هذا الباب كما ستعرف تفصيلها انشاء الله تعالى واحداً بعد واحد وبين البابين فرق عظيم جداً (والحق) أنه من باب التزاحم بين المقتضيين كما هو خيرة المصنف وظاهر المشهور حيث حكموا بصحة الصلاة فى الغصب نسياناً أو جهلا بالموضوع كما سيأتى فى الامر العاشر نظراً الى وجود المقتضى فيها وفقد المانع عن التقرب بها وهو النهى المنجز فلو كان من باب التعارض وقدم فيه جانب النهى لم يتفاوت الحال بين الذكر والنسيان ولا بين العلم والجهل أصلا لخروجه عن تحت الامر رأساً (وليس المجمع) من باب التعارض كما هو ظاهر التقريرات من عبارته المتقدمة عند بيان كون المسألة أصولية بل صريحه فى الهداية الثانية عند بيان ثمرة النزاع (قال فيها) الثالث فى بيان ثمرة النزاع واعلم أنه لما كانت هذه المسألة من المبادى فالوجه أن تظهر الثمرة فى مسألة أصولية وهى أن الامر والنهى فى مورد الاجتماع هل هما متعارضان أو لا تعارض بينهما فعلى القول بالإمتناع فالتعارض ثابت وعلى القول بالجواز فلا تعارض (ثم حكم) على تقدير التعارض بالرجوع الى المرجحات الدلالية (الى أن قال) هذا ولكن ينبغى أن يعلم أن الاخذ بالمرجح من حيث الدلالة مثل تقديم الخاص على العام أو تقديم النهى على الامر لقوة الدلالة لا يلائم مذاق المشهور المانعين حيث أنهم كما عرفت من كلام المحقق الاردبيلى يقتصرون فى التخصيص بصورة وجود النهى الفعلى ويحكمون بالصحة فى صورة النسيان والجهل ونحوهما وتخصيص العام بالخاص ليس من هذا القبيل بل مقتضاه خروج الفرد بجميع أحواله عن العام.

(أقول) والعجب أنه مع نقله فتوى المشهور بالصحة عند الجهل والنسيان ونحوهما من موارد سقوط النهى عن مرتبة التنجز والتفاته الى عدم ملائمة ذلك مع كون المجمع من باب التعارض لخروجه حينئذ عن تحت الامر

رأساً كيف يدعى أن الجمع على الإمتناع من باب التعارض بضرس قاطع من دون أن يحتمل كونه من باب التزاحم على مذاق المشهور (ولو قال) أعلى الله مقامه الحق عندنا أن الجمع على الإمتناع من باب التعارض وإن كان يظهر من المشهور القائلين بالإمتناع أنه من باب التزاحم كان أهون (وعلى كل حال) الحق كما ذكرنا آنفاً أن الجمع على الإمتناع هو من باب التزاحم لا التعارض وذلك لأن ضابطة التعارض كما سيأتى فى محله هو التنافى فى مقام الجعل والتشريع بحيث يعلم اجمالا بكذب أحد الدليلين من أصله ولو فى خصوص ما إذا كانا قطعيين دلالة وجهة لا مطلقاً وضابطة التزاحم هو التنافى فى مقام الإمتثال والاتيان بحيث لا قدرة للمكلف على رعايتهما جميعاً والمقام من قبيل الثانى إذ لا تنـــافى عرفا بين تشريع صل وتشريع لا تغصب فيشمل اطلاق كل منهما الصلاة فى الغصب وبوسيلة الإطلاقين يثبت فيها المقتضيان جميعاً فيتزاحمان فى مقام الإمتثال حيث لا يقدر المكلف على رعايتهما جميعاً من جهة وحدة المتعلق فيسقط أحد الحكمين عن التنجز ويبقى الآخر على تنجزه لمرجح من المرجحات الآتية لباب التزاحم وإذا فرضا متساويين فتتخير بينهما عقلا (ودعوى) إنا نعلم اجمالا بكذب أحد الإطلاقين من أصله فيتعارضان الإطلاقان ولا يكاد يتزاحمان مما لا وجه له حيث تجرى هذه الدعوى بعينها فى مثل أنقذ العالم وأنقذ الهاشمى فاطلاق هذا يشمل جميع الأحوال حتى حال ما إذا غرق ذاك وإطلاق ذاك يشمل جميع الأحوال حتى حال ما إذا غرق هذا فاذا غرقا جميعاً ولم يتمكن المكلف من إنقاذهما جميعاً فاحد الإطلاقين كاذب لا محالة فى هذا الحال إما هذا وإما ذاك مع انهما من باب التزاحم بلا كلام غايته أن الاطلاق فى المثال أحوالى وفى المقام أفرادى وذلك مما لا يوجب تفاوتا فى ناحية العلم الإجمالى بكذب أحد الإطلاقين (كما أن تعدد المتعلق) فى المثال ووحدته فى

المقام مما لا يوجب أيضاً تفاوتا فى ذلك فان مجرد وحدة المتعلق مما لا يوجب التعارض بين الدليلين بعد تحقق المناطين فى المتعلق وإلا لوجب أن تكون المقدمة المنحصرة بالحرام من باب التعارض بين الوجوب الغيرى المترشح اليها من الواجب الأهم والحرمة النفسية الثابتة لها بما هى هى مع أن الحكمين فيها متزاحمان لا متعارضان فاذا توقف انقاذ الغريق على اجتياز أرض غصبى قدم الأمر الغيرى على النهى النفسى نظراً الى أهمية الإنقاذ من الغصب فكما يقال فى جميع ذلك كله لا تنافى عرفا بين الاطلاقين فى مقام الجعل والتشريع وانما يتنافيان فى مقام الإمتثال من جهة عدم القدرة على رعاية الحكمين جميعاً بعد احراز المناطين فى المجمع بوسيلة اطلاق الدليلين فكذلك يقال فى مثل صل ولا تغصب حرفا بحرف غايته أن المرجح فى الأمثلة المذكورة أقوائية المناط وفى المقام أمر آخر وهو اللابدلية كما ستعرف تفصيلها انشاء الله تعالى

في بيان مرجحات باب التزاحم

(الجهة الثانية) فى بيان مرجحات باب التزاحم وقد أهمل الاصوليون ذكرها فى الأصول ولم يفردوا لها بحثاً مستقلا ومحلا مخصوصاً مع أنه كان ينبغى ذلك منهم ولم يفعلوا وعلى كل حال هى أمور عديدة .

(منها) أن يكون أحد التكليفين تعيينياً لا بدل له والآخر تخييريا له البدل فيقدم التعيينى على التخييرى سواء كان التخيير عقلياً أو شرعياً .

(أما الأول) فكما اذا زاحم واجب مضيق كانقاذ غريق ونحوه واجباً موسعاً له أفراد طولية الى آخر الوقت كالصلاة ونحوها بناء على كون التخيير بين الأفراد الطولية عقلياً كما اختاره المصنف لا شرعياً كما اخترناه وتقدم فى

الواجب الموقت أو زاحم حرام واجباً له المندوحة كالغصب مع الصلاة اذا تمكن من اتيانها فى غير الغصب فان الغصب استيعابى يحرم منه جميع أفراده على التعيين والصلاة بدلى لها أفراد عرضية من الصلاة فى المسجد والصلاة فى الدار والصلاة فى الحمام ونحو ذلك كالأفراد الطولية تتخير بينها عقلا .

(ومن هنا) يظهر أن جانب النهى فى باب الإجتماع على الإمتناع مما يقدم على جانب الأمر دائما من غير ملاحظة لأقوائية مناط أحدهما كما زعم المصنف على ما تقدم تفصيل كلامه فى المقام الثالث نعم اذا انحصر الواجب فى فرد واحد فتصل النوبة حينئذ الى الترجيح بأقوائية المناط كما اذا لم يتمكن من ايقاع الصلاة الا فى الغصب بان كان فى مكان مباح ولم يقدر على اتيان الصلاة بمالها من الأجزاء الواجبة كالقيام والركوع والسجود الا فى مكان مغصوب فحينئذ لابد من ملاحظة أقوائية الملاك فان كان ملاك الأجزاء الواجبة أقوى من حرمة الغصب وجبت الصلاة فى الغصب وان كان ملاك الغصب أقوى لم تجب الأجزاء الخاصة بل تحرم وان تساويا تتخير بينهما عقلا .

(وأما الثانى) أى التخيير الشرعى فكما اذا زاحم واجب تعيينى أحد خصال الكفارة فيقدم التعيينى على التخييرى اذا وجد له عدل والا فينقلب التخييرى الى التعيينى (هذا) وقد يدعى أنه يلحق بالبدل الإختيارى البدل الاضطرارى مطلقا فيقدم ما لا بدل له على ماله البدل الاضطرارى دائما فاذا زاحم مثلا طهارة البدن الوضوء قدم طهارة البدن عليه وانتقل التكليف بالوضوء الى التيمم (وفيه ما لا يخفى) اذ قد يكون الفائت من المصلحة بسبب الانتقال من الاختيارى الى الاضطرارى اكثر من تمام مصلحة ما لا بدل له فيتعين الاتيان حينئذ بما له البدل الاضطرارى وترك ما لا بدل له رأسا .

(نعم) اذا أحرزنا أن مصلحة ما لا بدل له اكثر من القدر الفائت

بسبب الانتقال من الاختيارى الى الاضطرارى قدم حينئذ ما لا بدل له على ماله البدل الاضطرارى كما أنه اذا لم نحرز شيئا منهما اثباتا ولو بالظن الغير المعتبر نتخير بينهما عقلا فاذاً لا عبرة بتقديم ما لا بدل له على ما له البدل الاضطرارى مطلقا أى دائما كما يقدم على ما له البدل الاختيارى كذلك .

(ومنها) أن يكون أحد التكليفين عينيا والآخر كفائيا فيقدم العينى على الكفائى مع وجود من به الكفاية والا فينقلب الكفائى الى العينى وهذا واضح .

(ومنها) أن يكون أحد التكليفين أقوى مناطا وأهم ملاكا كما اذا زاحم انقاذ عالم انقاذ جاهل أو انقاذ نبى انقاذ عالم فيقدم الاقوى منهما مناطا على الآخر الاضعف بل لو احتمل الافوائية فى أحدهما دون الآخر قدم محتمل الاقوائية على الطرف الآخر هذا اذا كانت الاقوائية المقطوعة أو المحتملة بمقدار يعتد به والا لم يتعين الاخذ بالجانب الاقوى وان كان تقديمه حسنا عقلا (ومن هنا يظهر) أن التخيير عند التساوى أو التفاوت اليسير عقلى لاشرعى وان نسب الى المحقق صاحب الحاشية والى صاحب البدايع أن التخيير بينهما شرعى (ولكن فيه ما لا يخفى) فان التخيير الشرعى انما يكون اذا ورد فى لسان الدليل والا فيكون من مستقلات العقل جداً والشرع وان كان عن لا يتخلى ثبوتا عن حكم العقل ولكن مجرد ذلك مما لا يجعل التخيير شرعيا كما لا يخفى .

(ثم) أن المرجح الاول والثانى لا ترجيح لاحدهما على الآخر فاذا كان أحدالتكليفين مما لابدل له وكان كفائيا وكان الآخر مما له البدل وكان عينيا فنتخير بينهما عقلا مع وجود من به الكفاية (وأما اذا) دار الامر بين المرجح الاول أو الثانى وبين المرجح الثالث فيقدم الاول أو الثانى على

الثالث فاذا كان أحدهما مما لا بدل له وكان الآخر الذي له البدل أقوى مناطا قدم ما لا بدل له على الآخر الاقوى مناطا أو كان أحدهما عينيا وكان الآخر الكفائي أهم ملاكا قدم العيني على الكفائي .

(نعم) اذا تساويا الطرفان من حيث التعيينية والعينية بان كانا تعيينيين عينيين فحينئذ تصل النوبة إلى الأقوى مناطاً ويقدم الاهم ملاكا وإذا تساويا من هذا الحيث أيضاً فتتخير بينهما عقلا كما تقدم آنفاً .

(هذا) وقد يدعى أن لباب التزاحم مرجحين آخرين .

(أحدهما) أن يكون أحد التكليفين مشروطاً بالقدرة الشرعية وهي ما أخذت شرطاً في لسان الدليل كما في الحج والآخر مشروطاً بالقدرة العقلية كما في الصلاة والصيام والزكاة ونحو ذلك من التكاليف الغير المشروطة بهما في لسان الدليل وإن كانت مشروطة بها عقلا فيقدم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية (ووجه التقديم) أن المشروط بالقدرة العقلية يصلح أن يكون معجزاً مولوياً عما يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية لان وجوبه لا يتوقف على أزيد من القدرة العقلية وهي حاصلة موجودة ومع وجوبه لا يكاد يبقى قدرة شرعا على الآخر .

(أقول) إن المراد من القدرة الشرعية كما تقدم آنفاً هو ما أخذه الشرع شرطاً للتكليف في لسان الدليل والقدرة العقلية هي ما اعتبره العقل شرطاً للتكليف من دون أن تكون مأخوذة في لسان الدليل (وبعبارة أخرى) لا فرق بين القدرة الشرعية والقدرة العقلية سوى أن الحاكم باحداهما الشرع وباخراهما العقل (وعليه) فلا وجه لدعوى حصول الشرط بالنسبة إلى أحدهما بالخصوص فيكون واجباً ومع وجوبه لا تكاد تبقى قدرة شرعا على ذاك فان لنا واجبين في المقام مشروطين بالقدرة جميعاً ولنا قدرة واحدة في

البين ان صرفناها في هذا فذاك مما لا قدرة عليه وان صرفناها في ذاك فهذا مما لا قدرة عليه فلا يكون أحدهما أحق بها إلا الأهم الأقوى مناطاً في نظر الشرع دون ما ليس مشروطاً بالقدرة في لسان الدليل وكان مشروطاً بها عقلا فان عدم الإشتراط بها في لسان الدليل مما لا دخل له في التقدم على الآخر أبداً (لا يقال) إن المراد من القدرة الشرعية في مثل الحج هي القدرة الخاصة من حصول الزاد والراحلة والرجوع على الكفاية ونحو ذلك في قبال القدرة المطلقة على الحج ولو متسكعاً فالاولى تسمى بالقدرة الشرعية والثانية تسمى بالقدرة العقلية فاذا زاحم ما يعتبر فيه القدرة الشرعية ما لا يعتبر فيه إلا القدرة العقلية وكان في البين قدرة واحدة عقلية فلامحالة يقدم الثاني على الأول (لأنه يقال) نعم في هذا الفرض يقدم الثاني على الأول بل الأول لم يحصل شرطه كي يزاحم الثاني ولكنا نفرض الكلام فيما إذا حصلت القدرة الشرعية فان صرفناها في الحج لم تتمكن من ذاك وان صرفناها في ذاك لم تتمكن من الحج وفي مثله لابد من ملاحظة الأقوى منهما مناطاً فيقدم هو لا تقديم ما لا يعتبر فيه إلا القدرة العقلية (نعم يمكن) أن يقال إن المشروط بالقدرة الشرعية تكون القدرة دخيلة في أصل ملاكه ومناطه بخلاف المشروط بالقدرة العقلية فانه مع انتفاء القدرة عليه يكون ذا ملاك ومناط غير أن المكلف من جهة عجزه عنه يكون معذوراً في تركه وهذا معنى سقوطه عن مرتبة التنجز دون ساير المراتب (وعليه) فاذا زاحم واجب مشروط بالقدرة الشرعية مع واجب آخر غير مشروط بها فالملاك في الثاني محرز محقق لعدم دخل القدرة في ملاكه أصلا بخلافه في الأول فان الملاك فيه مشكوك غير محرز لدخل القدرة فيه وهي مشكوكة (ولكن يجاب عنه) بان القدرة فيه غير مشكوكة ليكون الملاك أيضاً مشكوكا بتبعها فان كلا من الواجبين المتزاحمين مع قطع

النظر عن الاتيان بالآخر مقدور للمكلف يمكنه الاتيان به وهو يكفى فى تحقق الملاك وحدوث المناط فيه فيتزاحمان الواجبان جميعاً بعضهما مع بعض وتصل النوبة إلى الأقوى منهما مناطاً فيقدم هو عقلا على صاحبه .

(ثانيهما) أن يكون ظرف إمتثال أحدهما مقدما على الآخر كما إذا زاحم القيام فى الركعة الأولى مع القيام فى الركعة الثانية بان لم يتمكن من الجمع بينهما فيقدم الأول لقدرته عليه فعلا وعدم ما يوجب سلب قدرته عليه شرعا بل لو كان زمان وجوب أحدهما مقدما على زمان وجوب الآخر وان اتحدا من حيث زمان الإمتثال كما إذا قال ان جائك زيد فاكرمه يوم الجمعة وقال ان جائك عمرو فاكرمه يوم الجمعة لجاء أحدهما يوم الاربعاء وجاء الآخر يوم الخميس فوجب اكرام أحدهما قبل وجوب اكرام الآخر ولم يتمكن المكلف من الجمع بين اكراميهما فى يوم الجمعة قدم الأسبق منهما وجوبا على الآخر فانه قد شغل الوقت ولم يبق مجال للثانى .

(نعم) الترجيح باسبقية زمان الإمتثال أو اسبقية زمان الوجوب إنما يكون عند تساوى المتزاحمين فى قوة المناط وأهمية الملاك وإلا فيقدم الأهم الأقوى وإن كان زمان إمتثاله متأخراً كما إذا زاحم القيام حال القرائة مع القيام المتصل بالركوع أو كان زمان وجوبه متأخراً كما فى مثال الاكرام وفرض أن اكرام الجائى يوم الخميس أهم من اكرام الجائى يوم الاربعاء بكثير

(أقول) إن الحاكم فى مرجحات باب التزاحم ليس إلا العقل وبمجرد تقدم زمان إمتثال أحدهما على الآخر من دون أقوائية مناطه لا يكاد يوجب فى نظر العقل الحكم بوجوب تقديمه بعد أن كان الوجوب المتعلق بالثانى أيضا فعليا .

(نعم) إذا كان المتأخر إمتثالا لم يدخل بعد وقت وجوبه فلا وجه

حينئذ لرفع اليد عن السابق والأخذ باللاحق ولكن مع فعلية وجوب الثاني كالأول لا وجه في نظر العقل في تقديم الأسبق إمتثالا بمجرد سبق زمان إمتثاله من دون أقوائية مناطه وإن استحسنه العقل وكان راجحاً في نظره لكن لا بنحو الإلزام (كما أن مجرد) تقدم زمان وجوب أحدهما على الآخر مع إتحاد زمان إمتثالهما من دون أقوائية مناطه لا يكاد يوجب أيضاً في نظر العقل الحكم بوجوب تقديمه ومراعاته بعد فرض تساويهما في قوة المناط وأهمية الملاك (ودعوى) أن الأسبق وجوبا شاغل للوقت فلا يكاد يبقى مجال للثاني لو صحت لقدم الأسبق وجوبا حتى على الأقوى مناطاً لإشغاله الوقت مع أن المدعي يعترف بتقديم الأقوى مناطاً وإن كان متأخراً وجوبا بل يظهر منه وان لم يدخل بعد زمان وجوبه وهو مشكل جداً فاذا لم يتم الدليل فيما اذا كان أحدهما أقوى مناطاً لم يتم في المتساويين في المناط أيضاً .

(وبالجملة) ترجيح الأسبق إمتثالا أو الأسبق وجوبا بعد فرض تساوي الطرفين في قوة المناط وأهمية الملاك وإن كان راجحاً في حد ذاته ولكن ليس متعيناً في نظر العقل بنحو البت والإلزام ولكن مع ذلك ينبغي مراعاة الإحتياط في المقام والله العالم .

﴿ قوله أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى . . . الخ ﴾ يعني فيما كان الحكمان إقتضائيين وذلك لما عرفت في المقام الثالث من عدم رجوعه إلى الحكم الآخر أي الأصل العملي الا عند عدم احراز الغالب منهما مناطا مع كونهما إقتضائيين وأما مع كونهما فعليين فيؤخذ بالأقوى منهما دلالة أو سنداً وبطريق الإنّ يعرف أن ملاكه أقوى كما أن مع كون أحدهما فعليا والآخر إقتضائيا يؤخذ بالفعلي دون الإقتضائي .

﴿ قوله كما يأتي تفصيله ... الخ ﴾ أي في صدر التنبيه الثاني الذي عبرنا عنه بالمقام الثالث وقد أشرنا نحن إلى تفصيله كما هو حقه فلا نعيد .

﴿ قوله بل لا بد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات كما يأتي الإشارة اليها . . . الخ ﴾ أي في صدر التنبيه الثاني ولكن الذي يؤشر اليه فيه هو مرجح واحد لا اكثر وهو أقوائية المناط فقط نعم يذكر المصنف هناك مرجحات النهي على الأمر وهي غير مرجحات باب التزاحم .

﴿ قوله نعم لو كان كل منهما متكفلا للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض . . . الخ ﴾ إستدراك عن قوله وإلا فلا تعارض في البين بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين . . . الخ أي نعم لو كان كل من الدليلين بصدد الحكم الفعلي لوقع التعارض بينهما إلا إذا كان أحدهما أغلب مناطا وأقوى ملاكا فيوفق بينهما بحمل الأغلب على الفعلي والآخر على الإقتضائي فيؤخذ بالفعلي دون الإقتضائي وهـــذا معنى قوله لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الإقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاحمة فتفطن .

﴿ قوله التاسع أنه قد عرفت أن المعتبر في هذا الباب . . . الخ ﴾ قد عرفت أن المقصود من عقد هذا الأمر التاسع هو بيان أنه بم يحرز المناطان في المجمع كي يكون على الجواز محكوما بكلا الحكمين وعلى الإمتناع مندرجا في باب التزاحم بين المقتضيين وقد عبرنا نحن عن الأمر التاسع بالمقام الثاني من المقامات الثلاثة وأوضحنا الجميع مشروحا في صدر الأمر الثامن فلا تغفل .

﴿ قوله إلا إذا علم اجمالا بكذب أحد الدليلين فيعامل معهما معاملة المتعارضين . . . الخ ﴾ وفيه ما لا يخفى فان مجرد العلم الإجمالي بكذب أحد الدليلين مما لا يوجب التعارض بينهما ما لم يكن العلم الاجمالي بالكذب ناشيا من جهة التنافي بين مدلوليهما على وجه التضاد أو التناقض حقيقة أو عرضا على ما سيأتي تفصيل الكل في محله انشاء الله تعالى وعليه فاذا كان هناك دليلان ليس بينهما تناف بحسب المدلول لا حقيقة ولا عرضا وقد علمنا من الخارج

بكذب أحدهما من أصله فهما من باب اشتباه الحجة بلا حجة لا من باب التعارض .

﴿ قوله فان انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له . . . الخ ﴾ أى فان انتفاء أحد الحكمين المتعارضين كما يمكن أن يكون لأجل المانع وهو التعارض مع ثبوت المقتضى له واقعا فكذلك يمكن أن يكون لأجل انتفاء المقتضى له من أصله وبعبارة أخرى اذا تعارض الحكمان وانتفى أحدهما فلا محرز ولا كاشف لمناطيهما جميعا كى يعامل معهما معاملة المقتضيين المتزاحمين .

﴿ قوله الا ان يقال أن قضية التوفيق بينهما . . . الخ ﴾ هذا رجوع عن حكمه بتنافى الاطلاقين وتعارضهما على القول بالامتناع فيما اذا كانا بصدد الحكم الفعلي كما أشرنا من قبل في المقام الثاني من المقامات الثلاثة فتذكر .

﴿ قوله فتلخص أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى في الحكمين . . . الخ ﴾ أى فتلخص أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضيين جميعا فهو من باب الاجتماع وكلما لم تكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقا حتى على الجواز اذا كانت هناك دلالة على انتفاء أحدهما أى بلا تعيين والا أى وان لم تكن هناك دلالة على انتفاء أحدهما فعلى خصوص القول بالامتناع يكون من باب التعارض لكفاية عدم الدلالة على ثبوت المقتضيين في كونه من باب التعارض بين الدليلين وان لم يكف هذا على القول بالجواز بل يحتاج الى احراز انتفاء أحد المقتضيين .

في ثمرة بحث الاجتماع

﴿ قوله العاشر لا اشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقا ولو في العبادات . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الأمر العاشر بيان الثمرة بين القول بالجواز والقول بالامتناع في مسألة الاجتماع فالاتيان بالمجمع (على الجواز) امتثال للأمر وعصيان للنهي (وعلى الامتناع) إن رجحنا جانب الأمر فهو امتثال للأمر ولا عصيان وان رجحنا جانب النهي فهو عصيان ولا امتثال غايته أن المجمع (ان كان توصليا) كما اذا قال حدث ولا تؤذ فهو حرام قد سقط به الأمر وحصل به الغرض (وان كان تعبديا) كما اذا قال صل ولا تغصب فهو حرام لم يسقط به الأمر ولم يحصل به الغرض (اذا كان) الاتيان بها مع الالتفات الى الحرمة أو بدونه تقصيراً كما اذا قصر في معرفة حكم الغصب فصلى في الغصب جهلا بالحكم أو قصر في رد الغصب حتى صلى فيه نسياناً للموضوع فان الصلاة حينئذ وان كانت ماتية بها بقصد القربة لعدم الالتفات الى حرمتها ولكن حرمتها المنجزة عليه بسبب التقصير مما تمنع عن حصول التقرب بها شرعا بل يصدر الفعل قبيحاً مبعداً له لا حسنا مقربا فلا يحصل الغرض ولا يسقط الأمر (وأما اذا كان) الاتيان بها مع عدم الالتفات الى الحرمة قصوراً سواء كان جهلا بالحكم اذا فرض فيه القصور أو جهلا بالموضوع أو كان نسيانا لأحدهما فالصلاة صحيحة شرعا قد سقط بها الأمر وحصل بهـا الغرض (ووجه الصحة) وجود الملاك فيها وحصول التقرب بها الى الله تعالى (أما وجود الملاك فيها) فلان المفروض أن المجمع على الامتناع من باب التزاحم

ويكون مناط كل من الأمر والنهي موجوداً فيه كما تقدم (وأما حصول التقرب بها) فلان النهي انما ينافي التقرب بل يؤثر في بعد المكلف وصدور الفعل قبيحا مبغوضا عليه اذا كان منجزاً عليه بسبب الالتفات الى الحرمة أو عدم الالتفات اليها تقصيراً وأما اذا لم يكن منجزاً عليه بان لم يلتفت الى الحرمة قصوراً فلا يكاد ينافي التقرب أو يؤثر في بعد المكلف وصدور الفعل قبيحا مبغوضا عليه بل المكلف حيث تخيل أن الفعل مأمور به واتى به بهذا القصد فاتيانه كذلك مما يؤثر في قربه الى الله تعالى ويكون صدوره منه حسنا عقلا وان كان محرما قبيحا واقعا فان المكلف اذا اتى بحرام واقعي محض ليس فيه مناط الوجوب أصلا وهو يزعم أنه واجب بلا تقصير في زعمه فالحرام الواقعي يكون مقربا له عقلا كما اذا قتل صديق المولى بزعم أنه عدو له فكيف بما اذا أتى بحرام واقعي فيه مناط الوجوب أيضا كما في المقام فان المجمع وان كان محرما واقعا ولكن فيه مناط الوجوب أيضا كما أشير آنفا غايته أنه مغلوب لمناط الحرمة .

(وبالجملة) ان الفعل بسبب عدم الالتفات الى الحرمة وان لم يتغير عما هو عليه من المبغوضية الواقعية والقبح الواقعي ولكنه حيث يصدر عنه بلا التفات اليها لا عن تقصير فلا يؤثر مبغوضيته الواقعية وقبحه الواقعي في البعد منه جل وعلا وفي صدوره عنه قبيحا مبغوضا عليه فاذا لم يؤثر في البعد أثر الاتيان به بزعم كونه مأموراً به في القرب اليه وفي صدوره عنه حسنا واذا صدر حسنا وقع صحيحا شرعا بعد فرض وجود المناط فيه كما لا يخفى (ومن هنا) قد افتى المشهور بصحة الصلاة في الغصب اذا كان نسيانا أو جهلا بالموضوع بل بالحكم اذا كان عن قصور مع ذهابهم الى الامتناع في مسألة الاجتماع وادعوا ان الغصب من الموانع العلمية فاذا علم به وبحرمته وتنجزت

الحرمة بسبب العلم أو بامر آخر فهي مانع عقلا عن الصلاة وتبطلها وإلا فالنصب الواقعي مما لا يبطل الصلاة نظراً إلى أن النصب ليس من الموانع الشرعية أي المأثورة من قبل الشارع في لسان الدليل نظير لبس غير المأكول مثلا كي تقتضي القاعدة بطلان الصلاة معه مطلقاً سواء كان عن علم أو عن نسيان أو عن جهل وسواء كان عن تقصير أو بلا تقصير بل هو من الموانع العلية من جهة منافاة حرمته المعلومة المنجزة مع التقرب المعتبر في العبادات عقلا فتأمل جيداً .

﴿ قوله فيسقط به الأمر مطلقاً في غير العبادات . . . الخ ﴾ أي فيسقط الأمر باتيان المجمع في التوصليات مطلقاً سواء كان مع الإلتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيراً أو قصوراً فان التوصلي مما يحصل به الغرض لا محالة ولو على نحو محرم .

﴿ قوله فالأمر يسقط لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لإشتماله على المصلحة . . . الخ ﴾ بل لو قصد التقرب بما لا يصلح أن يتقرب به لعدم إشتماله على المصلحة أصلا بل كان مشتملا على المفسدة الواقعية كما في الحرام الواقعي المحض لحصل التقرب به اذا كان بلا التفات إلى الحرمة قصوراً وقد زعم رجحانه وحسنه (فالأولى) كان تعليل سقوط الأمر بوجود الملاك فيه وحصول التقرب به من جهة عدم الإلتفات إلى حرمته قصوراً وقد زعم وجوبه ورجحانه كما عللناه آنفاً لا بقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لإشتماله على المصلحة فانه مما يوهم انحصار قصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لإشتماله على المصلحة وهو كما ترى .

﴿ قوله مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمته قصوراً . . . الخ ﴾ المناط في الحسن الصدوري أن يعتقد الفاعل بلا تقصير منه رجحان الفعل

فيأتي به بهذا الداعي سواء كان الفعل حسناً واقعاً ليطابق حسنه الصدوري مع حسنه الواقعي أو كان قبيحاً محضاً واقعاً ليس فيه جهة الحسن أصلا غير أن الفاعل أخطأ في إعتقاده أو كان واجداً لجهتي الحسن والقبيح جميعاً كما في المقام ولكن لم يعلم الفاعل بجهة القبيح قصوراً .

﴿ قوله وان لم يكن امتثالا له . . . الخ ﴾ وذلك لسقوط الأمر المتعلق بالمجمع عن التنجز فان اطلاق كل من الأمر والنهي وان كان شاملا للمجمع وبه أحرزنا المناطين فيه وصار من باب التزاحم ولكن حيث كان الترجيح مع جانب النهي سقط الأمر لا محالة عن التنجز كما في ساير موارد التزاحم اذا قدم أحد الجانبين لمرجح من المرجحات وسقط الآخر عن التنجز .

﴿ قوله بناء على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً . . . الخ ﴾ أي بناء على تبعية الاحكام الواقعية لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا وحيث أن المجمع تكون المفسدة فيه أقوى فالحكم الواقعي فيه تابع لها ولا يكون مأموراً به وان صح وسقط به الامر من جهة وجود المناط فيه وسقوط النهي عن مرتبة التنجز بسبب عدم الإلتفات اليه قصوراً وصدوره عنه حسناً على ما عرفت شرحه آنفا كما أن الحسن والقبيح العقليين أيضاً يتبعان أقوى الجهات واقعاً فالشيء الواحد وإن صح أن يكون فيه جهتا الحسن والقبيح جميعاً كما في المقام أو في مثل الكذب المنجي من الهلكة أو الصدق الموقع في المهلكة ولكن لدى النتيجة بنظر العقل إما يكون محكوما بالحسن إذا كان ملاك الحسن أقوى أو بالقبيح إذا كان ملاك القبيح أقوى وإذا تساويا فهو لا قبيح ولا حسن بنظر العقل لكن هذا في الحسن والقبيح الواقعيين وأما الحسن والقبيح الصدوريين فهما تابعان لما علم من الجهات فاذا علم المكلف بجهة الحسن فقط وقد أتى به بداعيه كان صدوره عنه

حسناً مقربا له وإن كان جهة القبح أقوى واقعاً وإذا علم بجهة القبح فقط ومع ذلك قد أتى به كان صدوره عنه قبيحاً مبعداً له وإن كان جهة الحسن أقوى واقعاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح لكونهما تابعين لما علم منها . . . الخ ﴾ أى بناء على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً لا لما هو المؤثر من الجهات فعلا للحسن أو القبح الصدوريين فانهما تابعان لما علم من الجهات لا لأقوى الجهات واقعاً كما عرفت آنفاً

﴿ قوله مع أنه يمكن أن يقال بحصول الإمتثال مع ذلك فان العقل لا يرى تفاوتا بينه وبين ساير الأفراد فى الوفاء بغرض الطبيعة المأمورة بها . . . الخ ﴾ إشارة إلى ما تقدم منه فى آخر بحث الضد بعد الترتب من قوله نعم فيما إذا كانت موسعة أى العبادة وكانت مزاحمة بالأهم ببعض الوقت لا فى تمامه يمكن أن يقال إنه حيث كان الأمر بها على حاله وإن صارت مضيقة بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعى ذلك الأمر فانه وإن كان خارجا عن تحتها بما هى مأمور بها الا أنه لما كان وافياً بغرضها كالباقى تحتها كان عقلا مثله فى الإتيان به فى مقام الإمتثال والإتيان به بداعى ذلك الأمر بلا تفاوت فى نظره بينهما أصلا . . . الخ وقد تقدم منا هناك ما يضعف هذا كله فراجع ولا نعيد .

﴿ قوله لكنه لوجود المانع . . . الخ ﴾ وهو المزاحم الأهم .

﴿ قوله لو قيل بتزاحم الجهات فى مقام تأثيرها للاحكام الواقعية . . . الخ ﴾ بمعنى أن يكون الحكم الواقعى تابعاً للجهة الأقوى واقعاً كما تقدم آنفاً .

﴿ قوله وأما لو قيل بعدم التزاحم الا فى مقام فعلية الأحكام ... الخ ﴾ هذا القول مما لا محيص لنا عنه أى القول بعدم التزاحم الا فى مقام فعليـــة

الاحكام بمعنى أن خصوص الحكم الواقعى الفعلى يكون تابعاً للجهة الأقوى لا مطلق الحكم الواقعى حتى الإنشائى والا بانكـان مطلق الحكم الواقعى تابعاً للجهة الاقوى فبم قد أحرزنا المناطين فى المجمع وصار من باب التزاحم بين المقتضيين وهل هو الا بوسيلة الإطلاقين وعدم تزاحم الجهات فى مقـــام تأثيرها فى الإحكام الواقعية الإنشائية بل والفعلية الا المنجزة منها كما سيأتى تفصيلا .

﴿ قوله لـكان مما تسعه وامتثالا لامرها بلا كلام . . . الخ ﴾ أقول نعم لو قيل بعدم التزاحم الا فى مقام فعلية الاحكام لـكان الإتيان بالمجمع مما تسعه الطبيعة بما هى مأمورة بها ولكان امتثالا لامرها لـكن امتثالا لامرها الإنشائى لا الفعلى المنجز فان الامر المتعلق بها لم يتنجز بسبب المزاحمة بالنهى الاهم فلا تغفل .

﴿ قوله وقد انقدح بذلك الفرق بين ما اذا كـان دليلا الحرمة والوجوب متعارضين . . . الخ ﴾ وجه الفرق أنه لو قلنا بالتعارض بين خطاب صل ولا تغصب فى مادة الإجتماع وقد قدّمنا جانب النهى فى المجمع ترجيحاً أو تخييراً على الخلاف الآتى فى باب التعارض فيكون النهى بمنزلة المخصص ويكون المجمع خارجا عن تحت الامر رأساً مثل أن يقول صل ولا تصل فى الغصب فلايحرز مناط الامر فى المجمع كى اذا وقعت الصلاة فى الغصب مع عدم الإلتفات الى حرمتها قصوراً أثّر المناط الموجود فيها مع الاتيان بها بقصد القربة فى صحتها وسقوط الامر بها وحصول الغرض منها نظراً الى عدم تأثير النهى الساقط عن التنجز فى صدورها قبيحاً ومبغوضاً عليه كى ينافى التقرب المعتبر فيها وهذا بخلاف ما اذا قلنا فى مسألة الإجتماع بالتزاحم ورجحنا جانب النهى باحدى مرجحات باب التزاحم وأتينا بالصلاة فى الغصب بلا التفات الى حرمتهـــا

تصوراً فيؤثر المناط المحرز فيها بوسيلة اطلاق الامر بضميمة الإتيان بها بقصد القربة فى الصحة وسقوط الامر وحصول الغرض لاجل عدم تأثير النهى الساقط عن مرتبة التنجز فى البعد عن المولى بعد الغفلة عنه بلاتقصير ولاتعمد فافهم جيداً .

في تحقيق القول بالامتناع وتمهيد مقدماته

﴿ قوله فالحق هو القول بالإمتناع كما ذهب اليه المشهور وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه الإستدلال لسائر الأقوال يتوقف على تمهيد مقدمات أحدها أنه لاريب فى أن الأحكام الخمسة متضادة فى مقام فعليتها وبلوغها الى مرتبة البعث والزجر ... الخ ﴾ تذكروا للاحكام مراتب أربع .

(الأولى) مرتبة الإقتضاء وهى مرتبة الملاك والمصلحة ولكن عد هذه المرتبة من مراتب الحكم مما لا يخلو عن مسامحة .

(الثانية) مرتبة الإنشاء وهى مرتبة جعل القانون وضرب القاعدة من دون أن يكون فيه انفاذ للحكم ولا اعلام به وهذا مما يتفق فى العرفيات كثيراً فان الملوك ربما يجعلون قانوناً لرعاياهم ويأخرون انفاذه فيهم لمانع يخشى منه أو لعدم تهيأ وسائل الإنفاذ بعد فاذا ارتفع المانع أو تهيأ الوسائل أنفذوه بكل قوة وسرعة بل لا يبعد دعوى وقوعه فى الشرعيات أيضاً بان يقال ان أغلب الأحكام الشرعية فى صدر الإسلام كان من هذا القبيل فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يعلم بالأحكام الآلهية والقوانين الإسلامية ومع ذلك لم يؤمر بانفاذها واعلامها دفعة مخافة أن يشق ذلك على الناس فلا يرغبون فى

دين الاسلام أو يرتد المسلمون بعد ما أسلموا عن دينهم لقرب عهدهم بالجاهلية بل أمر صلى الله عليه وآله وسلم بإنفاذ الاحكام السهلة أولا كالشهادتين ونحوهما الى أن يرتكز الايمان فى قلوبهم كما ينبغى ثم ينفذ فيهم الأحكام المهمة التى فيها ضرر الاموال والنفوس كالزكاة والجهاد وأمثالها (ومن خواص) هذه المرتبة الثانية أنه لو علم المكلف بالحكم الانشائى الغير البالغ الى مرتبة الانفاذ والاعلام لم يجب عليه امتثاله وان أوجب امتثاله القرب الى المولى كما لا يجب عليه امتثاله فى المرتبة الاولى أيضاً ولو كان المكلف به أمراً مقدوراً ميسوراً له .

(الثالثة) مرتبة الفعلية وهى مرتبة الانفاذ والاعلام والا بلاغ للناس فاذا وصل الحكم بهذه المرتبة فهو فعلا على صفة لو علم به المكلف وتمكن من امتثاله لتنجز عليه ولم يبق له عذر فى الترك أصلا بخلافه فى المرتبة السابقة فلا يجب عليه امتثاله وان علم به المكلف وهو قادر على امتثاله .

(الرابعة) مرتبة التنجز وهى مرتبة انقطاع عذر المكلف ببلوغ الحكم اليه وقدرته عليه فاذا علم به وهو متمكن من امتثاله فقد تنجز عليه التكليف ولا عذر له فى تركه فاذا خالفه وعصاه استحق العقاب عليه عقلا فالحكم قبل أن يبلغ الى مرتبة الانفاذ والاعلام انشائى محض لا يجب على المكلف امتثاله ولو علم به وتمكن منه واذا بلغ الى مرتبة الانفاذ والاعلام فان كان المكلف حاضراً فى مجلس الخطاب وسمع كلام المولى فقد صار الحكم فى حقه فعلياً منجزاً دفعة واحدة وان لم يكن حاضراً فى مجلس الخطاب فقد صار الحكم فى حقه فعليا لا منجزاً أى صار على صفة لو علم به وتمكن منه لتنجز عليه الحكم من دون أن يكون منجزاً عليه فعلا بحيث لا يكون معذوراً فى تركه (ثم ان الحكم) ما لم يبلغ الى مرتبة التنجز بالعلم والقدرة لا يكاد تنقدح الارادة أو الكراهة على طبقه فى نفس المولى لاستحالة ارادة الفعل أو الترك من الجاهل الغافل أو

من العالم العاجز وان أمكن ارادته من الجاهل الملتفت المتمكن من الاحتياط ما لم يرخص له فى الترك عند الشك فى التكليف فاذا وصل الخطاب الى المكلف وقد علم به وهو قادر عليه فعند ذلك تنقدح الارادة أو الكراهة فى نفس المولى على طبقه ووفقه (ومن هنا يظهر) أنه لا تنافى بين الحكم الواقعى والظاهرى المتخالفين وهكذا بين الحكمين المتزاحمين الا فى مرتبة التنجز فقط وهى مرتبة انقداح الارادة والكراهة على طبق الحكم فى نفس المولى دون ساير المراتب.

(نعم) ان الحكمين المتعارضين هما مما يتنافيان حتى فى مرتبة الجعل والانشاء بحيث يعلم اجمالا بكذب أحدهما من أصله لكن مع قطعية الدلالة والجهة لا مطلقا (ثم ان المصنف) ها هنا وان لم يجعل للحكم الامر تبتين الانشاء والفعلية وجعل تنافى الاحكام الخمسة وتضادها فى خصوص مرتبة الفعلية ولكن سيأتى منه قريبا فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى التجائه الى تصوير مرتبة أخرى وهى مرتبة التنجز وأنه لاتنافى بين الاحكام الواقعية مع الظاهرية الا فى مرتبة التنجز فقط وان الاحكام الواقعيــــة التى قامت الامارات أو الاصول على خلافها كلها فعلية وليست هى انشائية محضة كى يقال انها لو كانت انشائية محضة لم يجب على المكلف الاتيان بها ولو علم بها مع انها لو علم بها وارتفع الستار عنها لوجب عليه الاتيان بها قطعا ولا هى منجزة قد وصلت الى مرتبة انقداح الارادة والكراهة كى يقال ان الاحكام الواقعية مما تنافى الاحكام الظاهرية المجعولة على طبق الامارة أو الاصل العملى فكيف التوفيق بينهما.

(وبالجملة) ان للحكم مراتب أربع.

(الاولى) مرتبة الاقتضاء والملاك.

(الثانية) مرتبة الانشاء وهي مرتبة جعل القانون وضرب القاعدة .

(الثالثة) مرتبة الفعلية وهي مرتبة الانفاذ والاعلام والمصنف عبر عن مرتبة الفعلية ها هنا بمرتبة البعث والزجر والظاهر أن مراده من البعث والزجر هو الارادة والكراهة بقرينة قوله الآتي في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري (وكونه فعليا انما يوجب البعث والزجر في النفس النبوية أو الولوية . . . الخ) حيث جعل محلهما النفس غير أن الارادة والكراهة قد جعلهما هناك في مرتبة التنجز وها هنا جعلهما في مرتبة الفعلية حيث لم يتصور بعدها مرتبة أخرى في المقام .

(الرابعة) مرتبة التنجز وهي مرتبة قطع عذر المكلف بوصول الحكم اليه وعلمه به وقدرته عليه وفي هذه المرتبة تنقدح الارادة والكراهة في نفس المولى وتتنافى الاحكام الخمسة بعضها مع بعض كما اختاره المصنف في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري على ما سيأتي تفصيله انشاء الله تعالى مشروحا .

﴿ قوله لايكون من باب التكليف بالمحال . . . الخ ﴾ بمعنى أن استحالة اجتماع الامر والنهي في واحد لا يكون من باب التكليف بالمحال أي بغير المقدور كالجمع بين المتناقضين ونحوه كي يجوّزه القائل بجواز التكليف بغير المقدور بل من جهة أنه بنفسه محال لما عرفت من تنافي الاحكام الخمسة في مرتبة التنجز وانقداح الارادة والكراهة في نفس المولى فتعلق الارادة والكراهة ثبوتا بشيء واحد هو بنفسه محال لا أنه تكليف بمحال وأمر بغير مقدور .

(أقول) تقدم منا في الامر السادس أن الظاهر أنه لافرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال فان كلا منهما محال اذ لا يعقل تعلق التكليف والارادة الحقيقية بالمحال الا تكليفا صوريا أو اذا جهل الآمر بمحالية المكلف به فامر به جهلا فتذكر .

﴿ قوله ثانيها أنه لا شبهة فى أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف وما هو فى الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله . . . الخ ﴾ المقصود من تمهيد هذه المقدمة الثانية هو بيان أن الأحكام إنما تتعلق بحقيقة الشيء وواقعه وهى فعل المكلف وما يصدر عنه فى الخارج وهو فاعله وجاعله ويترتب عليه الخواص والآثار لا بما هو إسمه وعنوانه ضرورة أن البعث لا يكون إلا نحوها والزجر لا يكون إلا عنهـــا والإسم والعنوان إنما يؤخذان فى لسان الدليل لأجل الإشارة بهما إلى المسمى والمعنون بمقدار الغرض منهما والحاجة اليهما لا بما هما هما وبنفسهما وعلى إستقلالهما وحيالهما .

(أقول) وتمام ماذكره المصنف فى متعلق التكليف هو يجرى فى موضوع التكليف أيضاً حرفا بحرف فاذا قال مثلا ائتنى بالماء فالماء وان أخذ فى لسان الدليل موضوعا للحكم ولكن قد أخذ موضوعا للاشارة به الى حقيقة الماء وواقعه الذى يروى الغليل ويرتفع به العطش وهو المعنون بعنوان الماء لا بما هو هو وبنفسه وعلى استقلاله وحياله وهكذا الحال فى ساير الموضوعات جميعاً

﴿ قوله لا ما هو اسمه وهو واضح ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه بحيث لو لا انتزاعه تصوراً واختراعه ذهناً لما كان بحذائه شيء خارجا ويكون خارج المحمول كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية الى غير ذلك من الاعتبارات والاضافات . . . الخ ﴾ الظاهر أن مراده من الاسم بقرينة جعله فى قبال العنوان هو المبدء المتاصل الذى له حظ من الوجود حقيقـة وان كان من الاعراض ولا يتحقق الا فى ضمن المعروض ويقال له المحمول بالضميمة كالضرب والقيام والقعود والمشى ونحو ذلك من الأمور الحقيقيـة الواقعية كما أن مراده من العنوان هو المبدء الاعتبارى المحض الذى ليس بحذائه شيء فى الخارج سوى منشأ انتزاعه ويقال له خارج المحمول كالملكية والزوجية

والرقية والحرية والمغصوبية ونحو ذلك من العناوين المنتزعة عن فعل المكلف بحيث لو لا فعله لم تنتزع تصوراً ولم تخترع ذهناً (فيقول) ان الاحكام في كلا القسمين متعلقة بفعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله لا بما هو اسمه كالضرب والقيام والقعود والمشي ونحوها ولا بما هو عنوانه المنتزع عنه كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية ونحوها فان كلا من الاسم والعنوان هو مما يؤخذ في لسان الدليل متعلقاً للحكم لأجل الاشارة به الى فعل المكلف لا بما هو هو وبنفسه وعلى استقلاله وحياله كما أشير آنفاً .

(أقول) وفي كلام المصنف الى هنا مواقع للنظر .

(الأول) ما يظهر منه من الفرق بين الاسم والعنوان وهو كما ترى فان كل اسم عنوان وكل عنوان اسم فكما صح أن يقال إن الضرب والقيام والقعود والمشي ونحوها هي اسامي خاصة فكذلك صح أن يقال انها عناوين خاصة وكما صح أن يقال إن الملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية ونحوها هي عناوين مخصوصة فكذلك صح أن يقال انها أسامي مخصوصة .

(الثاني) ما يظهر منه من أن الأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية والرقية ونحوها هي عناوين لفعل المكلف بمقتضى قوله ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه الى قوله كالملكية والزوجية والرقية والحرية ... الخ وهو ليس كما ينبغي فان تلك الامور وان كانت عناوين منتزعة عن فعل المكلف ولكنها ليست عناوين لفعل المكلف فان عنوان الفعل عبارة عما انطبق عليه وقد صح حمله عليه كعنوان الصلاة والصيام والحج ونحوها مما يحمل على الفعل المخصوص ويقال له هذا صلاة أو هذا صيام أو هذا حج وتلك العناوين مما لا تحمل على فعل المكلف فلا يقال مشيراً اليه هذا ملكية أو هذا زوجية ونحوها

بل يقال له هذا سبب للملكية أو سبب للزوجية وهكذا .

(الثالث) ما يظهر منه من تعلق الاحكام بالأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية ونحوهما غايته أنها مما توخذ اشارة وآلة لمتعلقاتها أى متعلقات الأحكام وذلك بمقتضى قوله ولا بما هو عنوانه الى قوله وانما يؤخذ فى متعلق الأحكام آلة للحاظ متعلقاتها والاشارة اليها . . . الخ وهو خلاف الصواب جداً فان الأحكام مما لاتتعلق بالأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية ونحوهما وانما تتعلق هى بمثل التمليك أو التزويج ونحو ذلك وهو فعل المكلف ليس بامر اعتبارى غايته أنه فعل تسبيبى يتولد منه الامر الاعتبارى فتأمل جيداً .

﴿ قوله وانما يؤخذ فى متعلق الأحكام آلة للحاظ متعلقاتها . . . الخ ﴾ وفى العبارة مسامحة واضحة اذ لامعنى لأخذ الاسم أوالعنوان فى متعلق الأحكام آلة للحاظ متعلقات الأحكام والصحيح هكذا وانما يؤخذ الاسم أو العنوان متعلقاً للحكم فى لسان الدليل آلة للحاظ المتعلق الواقعى واشارة اليه وهو فعل المكلف المسمى بهذا الاسم أو المعنون بهذا العنوان وهوالذى يصدر عنه خارجا وهو فاعله وجاعله ويترتب عليه الخواص والآثار وهذا واضح .

﴿ قوله ثالثها أنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون . . . الخ ﴾ لما أثبت المصنف فى المقدمة الثانية أن الأحكام تتعلق بالمسميات والمعنونات وان الاسامى والعناوين انما تؤخذ ان فى لسان الدليل لاجل الاشارة بها اليها لا بما هما هما وبنفسهما وعلى استقلالهما وحيالهما صار فى هذه المقدمة الثالثة بصدد اثبات وحدة المعنون كى يمتنع اجتماع الامر والنهى فيه عقلا بعد ما أثبت فى المقدمة الاولى تضاد الاحكام واستحالة اجتماع بعضها مع بعض (فقال) ها هنا ثالثها انه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون . . . الخ واستشهد لذلك بصدق الصفات المتعددة على الواجب

تبارك وتعالى مثل كونه حياً عالماً قادراً مريداً كارهاً سميعاً بصيراً إلى غير ذلك من الصفات الجارية عليه جل وعلا مع أنه واحد أحد بسيط من جميع الجهات ليس فيه جهة دون جهة ولا حيث دون حيث فاذا كانت الصفات المتعددة مما تصدق على الواحد البسيط من جميع الجهات ولا ينافى ذلك وحدته وعدم تعدده فكذلك تصدق على غيره مما ليس كذلك بطريق أولى .

﴿ قوله الصفات الجلالية والجمالية . . . الخ ﴾ الصفات الجمالية هى الثبوتية مثل كونه تعالى قادراً عالماً سميعاً بصيراً إلى غير ذلك ويقال لها الكمالية أيضاً والصفات الجلالية هى السلبية مثل كونه تعالى لا شريك له ليس بمتحيز ليس بمركب إلى غير ذلك وقد يطلق الجلالية على المجموع كما ادعى .

﴿ قوله رابعها أنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهية واحدة وحقيقة فاردة . . . الخ ﴾ المقصود من تمهيد هذه المقدمة الرابعة هو دفع شبهتين فى المقام وليست هى مما يتوقف عليه تحقيق القول بالامتناع كما ستعرف .

(الأولى) شبهة ابتناء القول بالامتناع على القول باصالة الوجود وأما إذا قيل باصالة الماهية فلا محيص عن القول بالجواز فان مجمع العنوانين وان كان واحداً وجوداً فيمتنع اجتماع الأمر والنهى فيه على القول باصالة الوجود وتعلق الأحكام به أى بالوجود ولكنه متعدد ماهية فلا يمتنع اجتماع الأمر والنهى فيه على القول باصالة الماهية وتعلق الأحكام بها (وقد أجاب عنه المصنف) بما حاصله أن المجمع كما أنه واحد وجوداً فكذلك واحد ماهية فكما أنه يمتنع اجتماع الأمر والنهى فيه على القول باصالة الوجود فكذلك يمتنع اجتماعهما فيه على القول باصالة الماهية (وفيه ما لا يخفى) فان مجمع العنوانين وان كان واحداً وجوداً ولكنه متعدد ماهية سواء كان العنوانان المتصادقان

عليه متساويين كالانسان والضاحك أو مختلفين بينهما عموم مطلق كالانسان والماشى أو عموم من وجه كالصلاة والغصب (ولكن الصحيح فى الجواب) أن يقال ان الأحكام على القول باصالة الماهية لا تكاد تتعلق بالماهية فانها بما هى هى ليست الا هى لا مطلوبة ولا لا مطلوبة بل تتعلق كما تقدم منا فى تعلق الاوامر والنواهى بالطبايع بخارجية الماهية ومن المعلوم أن المجمع كما أنه واحد وجوداً فكذلك واحد خارجية فيمتنع اجتماع الامر والنهى فيه على كل من القول باصالة الوجود والقول باصالة الماهية جميعاً واليه يرجع ما سيأتى من جواب الفصول بلفظه فانتظر له قليلا .

(الثانية) شبهة ابتناء القول بالامتناع على القول بعدم التمايز بين الجنس والفصل خارجا ولا بين العناوين العرضية لهما كالماشى والقائم والقاعد والمتحرك بالارادة ونحوها أو الضاحك والكاتب والعالم والعادل ونحوها وأما لو قيل بالتمايز بين الجنس والفصل خارجاً وهكذا بين العناوين العرضية لهما فالمجمع لا محالة متعدد خارجاً فيجوز الاجتماع فيه (وقد أجاب عنها الفصول) بمنع الكبرى أى منع التمايز بين الجنس والفصل ولواحقهما العرضية فى الخارج وان عدم التمايز من الامور الجلية التى اقيم عليها البرهان فى محله وان المنازع فيه شاذ نادر (وأما المصنف فقد أجاب عنها) بمنع الصغرى وان العنوانين المتصادقين على المجمع ليسا من قبيل الجنس والفصل كى يبتنى الجواز والامتناع على تمايزهما وعدمه واستشهد لذلك بان الحركة فى الدار مثلا التى قد يتصادق عليها عنوان الصلاة والغصب جميعاً من أى مقولة كانت هى لا تكاد تختلف حقيقتها وتتخلف ذاتياتها سواء وقعت جزء للصلاة أم لا كانت تلك الدار مغصوبة أم لا فلو كان كل من الصلاة والغصب جنسها وفصلها لاختلفت قهراً حقيقتها وتخلفت ذاتياتها هذا فى الجنس والفصل وأما العناوين العرضية

لها فلم يتعرضها المصنف كي يجيب عن تمايزها وتعددها خارجا .

(أقول) أما دعوى التمايز بين الجنس والفصل خارجاً ففيها (مضافا) الى أنا نمنع الصغرى كما منع المصنف لان المفهومين المتصادقين على المجمع لو كانا من قبيل الجنس والفصل له لم يجز أن يكون بينهما عموم من وجه كما هو مفروض البحث بل وجب أن تكون النسبة بينهما عموما مطلقاً (انا نمنع الكبرى) أيضاً أي التمايز بين الجنس والفصل في الخارج كما منع الفصول وذلك لان الجنس والفصل ليسا من الاجزاء الخارجية كي يتمايز ان خارجاً بل هما من الأجزاء التحليلية بمعنى أن العقل بالتعمل يحلل النوع ويفصله الى جنس وفصل كما تقدم في بساطة مفهوم المشتق بنحو ابسط فتذكر (وأما دعوى التمايز) بين العناوين العرضية خارجاً فيبطلها صدق كل من العنوانين العرضيين سواء كانا من العناوين الاشتقاقية كالعالم والعادل أو من مبادي الاشتقاق كالصلاة والغصب على شيء واحد خارجي فلو كان لكل من العالم والعادل في زيد المتصف بها أو لكل من الصلاة والغصب في الصلاة المأتية بها في المغصوب وجود مستقل في الخارج غير وجود الآخر لم يتصادقا على شيء واحد خارجي وهذا واضح ظاهر بل كاد أن يكون من الضروري بل هو كذلك جداً .

﴿ قوله فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهية وذاتا . . . الخ ﴾ تفريع على قوله لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد الا ماهية واحدة .

﴿ قوله ولا يتفاوت فيه القول باصالة الوجود أو اصالة الماهية ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة كما توهم في الفصول كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدم تعدده . . . الخ ﴾ لم يتوهم الفصول ابتناء القول بالجواز

والإمتناع فى المسألة على القولين فى مسألة إصالة الوجود أو إصالة الماهية كما أنه لم يتوهم ابتنائه على القول بتعدد وجود الجنس والفصل فى الخارج وعدم تعدده بل أدعى الفصول أن الدليل الذى أقامه على الإمتناع مبنى على القول باصالة الوجود وعلى القول بعدم تعدد وجود الجنس والفصل فى الخارج (قال قدس سره) بعد أن استدل على الإمتناع بدليل طويل قد اقتبس منه المصنف غير واحد من مقدماته الأربع التى مهدها لتحقيق القول بالإمتناع (ما هذا لفظه) واعلم أن هذا الدليل يبتنى على أصلين أحدهما أنه لا تمايز بين الجنس والفصل ولو احتهما العرضية فى الخارج كما هو المعروف وأما لو قلنا بالتمايز لم يتحد المتعلق فلا يتم الدليل الثانى أن للوجود حقائق خارجية ينتزع منها هذا المفهوم الإعتبارى كما هو مذهب اكثر الحكماء وبعض محقق المتكلمين وأما إذا قلنا بانه مجرد هذا المفهوم الإعتبارى ينتزعه العقل من الماهيات الخارجية ولا حقيقة له فى الخارج أصلا كما هو مذهب جماعة فلا يتم الدليل لكن الأصل الأول كما لا يرتاب فيه أكثر المخالفين فى المسألة إن لم يكن كلهم وإنما النازع فيه شاذ ومع ذلك فهو من الأمور الجلية التى أقيم عليها البرهان فى محله وأما الثانى فهو وإن كان عندنا من واضحات علم المعقول ولكن لا يساعد عليه اكثر المخالفين فى المسألة إن لم يكن كلهم فيبتنى الإستدلال على تقدير ثبوته (ثم قال) ولنا أن نقرر الدليل بوجه لا يبتنى على هذا الأصل فنقول لا ريب فى أن الطلب لا يتعلق بالماهية من حيث هى ولا من حيث كونها فى الذهن بل من حيث كونها فى الخارج لا بمعنى أن الطلب لا يتعلق إلا بما هو موجود فى الخارج كيف وتعلق الطلب سابق على وجود المطلوب لإمتناع تحصيل الحاصل بل بمعنى أن العقل يلاحظ الماهية الخارجية من حيث كونها خارجية ويجعلها بهذا الإعتبار مورداً للطلب والمنع كما نقول فى الفرض السابق

أنه يلاحظ الوجود الخارجي من حيث أنه وجود خارجي ويجعله مورداً للطلب والمنع ولاريب فى أن الماهيتين متحدتان فى هذا الإعتبار إنتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله إذا عرفت مامهدناه عرفت أن المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتا كان تعلق الأمر والنهى به محالا ولو كان تعلقهما به بعنوانين لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه متعلقاً للاحكام لا بعناوينه الطارية عليه . . . الخ ﴾ هذا مقام إستنتاج الإمتناع من المقدمات الأربع التى مهدها المصنف لتحقيق القول بالإمتناع ولكن قد أشرنا قبلا أن المقدمة الرابعة هى لدفع الشبهتين المتقدمتين وإلافالمقدمات الثلاث كافية لتحقيق القول بالإمتناع من دون حاجة إلى الإشارة إلى الرابعة حيث يقال إذا عرفت فى المقدمة الثانية أن الأحكام تتعلق بالمعنون وإن العنوان إنما يؤخذ فى لسان الدليل متعلقاً للحكم لأجل الاشارة به اليه وعرفت فى المقدمة الثالثة أن المعنون واحد غير متعدد وأن تعدد الوجه والعنوان مما لا يوجب تعدده ولا ينثلم به وحدته فقد عرفت لا محالة استحالة إجتماع الأمر والنهى فى المجمع المعنون بعنوانين بعـــد ما عرفت فى المقدمة الأولى تضاد الأحكام الخمسة وإستحالة إجتماع حكمين منها فى شىء واحد ولو فى مرتبة الفعلية فقط بل التنجز فقط (هذا ويمكن) تقريب الامتناع فى المسألة بنحو آخر اسهل من غير حاجة إلى تمهيد مقدمات أربع على النحو المتقدم شرحه وبيانه فنقول إن كلا من متعلقى الأمر والنهى كالصلاة والغصب هو عين المجمع خارجا وذلك بشهادة صحة الحمل عليه الذى ملاكه الاتحاد والهوهوية الخارجية والمجمع شىء واحد ولا يكاد يجتمع الأمر والنهى فى شىء واحد .

في الدليل الاول للمجوزين وجوابه

﴿ قوله وأن غائلة إجتماع الضدّين فيه لا تكاد ترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبايع لا الافراد فان غاية تقريبه أن يقال . . . الخ ﴾ إشارة إلى الجزء الأول من الدليل الأول للمحقق القمي على الجواز فانه إستدل عليه بوجوه ثلاثة عمدتها هذا الدليل الأول الذى قدأشارالمصنف إلى الجزء الأول منه (وملخصه) بطوله أن الحكم إنما يتعلق بالطبيعة فالأمر يتعلق بطبيعة الصلاة والنهي يتعلق بطبيعة الغصب والمجمع فرد لهما والفرد مقدمة لتغاير المتعلقين وجوداً وخارجا فلم يجتمع الأمروالنهي فى شيء واحد وإذا قيل بلزوم إجتماع الوجوب والحرمة الغيريين فى الفرد الذى هو مقـــدمة لهما فنحن لا نقول بوجوب المقدمة كي يلزم ذلك ولو قيل بوجوبها فهو يترشح إلى المقدمة المباحة دون المحرمة أي المجمع وأما سقوط الأمر به مع عدم كونه مأموراً به فلان الأمر الغيرى توصلي يحصل الغرض منه ولو بمقدمة محرمة كالسير إلى الحج مع الدابة المغصوبة هذا ملخص ما يستفاد من مجموع كلماته أعلى الله مقامه (ويظهر من التقريرات) أن هذا الدليل مما لا يختص بالمحقق القمي حيث قال بعد نقل ملخصه (ما لفظه) وقد سلك هذا المسلك غير واحد من المجوزين وأوضحه المحقق القمي (إنتهى) (ثم ان المصنف) قد أخذ الجزء الاول من هذا الدليل وهو تعلق الاحكام بالطبايع دون الأفراد وجعله دليلا مستقلا برأسه بتقريب ذكره فى الكتاب (وحاصله) بمزيد توضيح منا أن الأمر قد تعلق بطبيعة الصلاة والنهي بطبيعة الغصب والطبيعة بما هي هي وان لم تكن متعلقة للطلب ولكنها بما هي مقيدة بالوجود بحيث كان القيد خارجا والتقيد

داخلا تكون متعلقة للطلب وعليه فتعلق الأمر والنهي حينئذ متعدد ليس بمتحد لا في مقام الأمر والنهي وهو واضح لتعدد الطبيعتين وان اتحدتا فيما هو خارج عن الطلب وهو الوجود ولا في مقام الإطاعة والعصيان وهو كذلك لحصول الإطاعة بطبيعة والعصيان بطبيعة أخرى وان حصلت الطبيعتان بوجود واحد خارجي (وقد أخذ المصنف) هذا التقريب باختلاف يسير من عبارة الفصول رحمه الله (قال) فيما أفاده في الدليل الأول للامتناع ماهذا لفظه فان قيل يجوز أن يكون المأمور به والمنهي عنه نفس الطبيعتين المقيدتين بالوجود الخارجي على أن يكون القيد خارجا وحينئذ فلا يلزم وحدة المتعلق لتغاير المقيدين وان اتحد القيد قلنا لاجدوى في ذلك . . . الخ (وعلى كل حال) قد أجاب المصنف عن هذا التقريب بما حاصله إنك قد عرفت أن الطبيعتين المتعلقتين للأمر والنهي كعنواني الصلاة والغصب إنما يؤخذان في لسان الدليل للاشارة بهما إلى المعنون وأن المعنون هو أمر واحد لا يتعدد بتعدد العنوان فيستحيل اجتماع الأمر والنهي فيه عقلا بعد ما عرفت تضاد الأحكام الخمسة بعضها مع بعض .

(أقول) هذا مضافا الى عدم تعلق الطلب بالطبيعة المقيدة بالوجود على أن يكون القيد خارجا والتقيد داخلا بل الطلب كما تقدم تحقيقه على القول باصالة الوجود يتعلق بوجود الطبيعة وعلى القول باصالة الماهية يتعلق بخارجية الماهية ومن المعلوم أن وجود الطبيعتين وهكذا خارجيتهما في المجمع شيء واحد فيستحيل الإجتماع فيه عقلا .

﴿ قوله كالآثار العادية والعقلية . . . الخ ﴾ فان الإحراق مثلا الذي هو من الآثار العادية للنار نظراً الى جواز انفكاكه عنها باعجاز ونحوه أو التحيز الذي هو من الآثار العقلية للجسم لعدم جواز انفكاكه عنه عقلا مما لا يترتب

على الماهية بما هى هى كما هو الحال فى الحكم الشرعى أيضاً بعينه بل على وجودها أو على خارجية الماهية على الخلاف فى اصالة الوجود أو اصالة الماهية .

﴿ قوله كما ظهر مما حققناه أنه لا يكاد يجدى أيضاً كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعى المأمور به أو المنهى عنه . . . الخ ﴾ اشارة الى الجزء الثانى من الدليل الأول للمحقق القمى الذى قد عرفت تفصيله آنفاً من أن الأمر متعلق بطبيعة الصلاة والنهى متعلق بطبيعة الغصب والمجمع فرد لهما والفرد مقدمة تغاير المتعلقين وجوداً وخارجا فلا يلزم الإجتماع فى شىء واحد...الخ (وقد أجاب المصنف) عن هذا الجزء الثانى من وجهين .

(أحدهما) ما اشار اليه بقوله وذلك مضافا الى وضوح فساده وان الفرد هو عين الطبيعى فى الخارج . . . الخ .

(ثانيهما) ما اشار اليه بقوله أنه انما يجدى لو لم يكن المجمع واحداً ماهية . . . الخ ولكن الظاهر بعد التدبر التام أن الوجه الثانى من تتمات الوجه الاول وليس هو وجهاً مستقلا برأسه فالمجموع وجه واحد (وحاصله) أن الفرد ليس مقدمة للطبيعى بل عينه ونفسه وجوداً وخارجاً وعليه فاذا تعلق الأمر والنهى بالطبيعتين فقد تعلقا بالمجمع وقد عرفت أن المجمع ليس له الا ماهية واحدة فيستحيل الإجتماع فيه لا ماهيتين كى جاز الإجتماع فيه .

(أقول) نحن وان ضعفنا دعوى ان المجمع ليس له الا ماهية واحدة وجوزنا أن يكون له ماهيتان ولكن كما أن بناء على اصالة الوجود يتعلق الطلب بالوجود ووجود المجمع واحد فيستحيل الإجتماع فيه فكذلك بناء على اصالة الماهية يتعلق الطلب بخارجية الماهية وخارجية المجمع واحد فيستحيل الإجتماع فيه أيضاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله وأنه لا ضير فى كون المقدمة محرمة فى صورة عدم الإنحصار

بسوء الإختيار . . . الخ ﴾ أشارة الى كلام آخر للمحقق القمي فانه بعد أن استدل للجواز بما تقدم شرحه وبيانه وادعى في ضمنه أن الفرد مقدمة للكلي أفاد أن الفرد المحرم قد يصير مسقطاً عن الواجب في التوصليات وقد استثنى أخيراً صورة الإنحصار به وقال فيها بالإمتناع فلابد أما من الوجوب أو التحريم ولكن لم يقيد الانحصار بسوء الاختيار كما قيد المصنف في عبارته فراجع عين كلامه زيد في علو مقامه .

في الدليل الثاني للمجوزين وهو النقض

بالعبادات المكروهة وجوابه

﴿ قوله ثم انه قد استدل على الجواز بامور . . . الخ ﴾ والعجب أن المصنف بعد قوله هذا اعني لفظة بامور ذكر أمرين أي الدليل الثاني والثالث من أدلة المجوزين لا أموراً ثلاثه وأما الدليل الأول فقد تقدم بجزئيه قبل قوله هذا وكان اللازم ذكره بعد قوله هذا .

﴿ قوله منها أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره وقد وقع كما في العبادات المكروهة . . . الخ ﴾ اشارة الى الدليل الثاني للمجوزين وهو النقض بالعبادات المكروهة وقد أجاب عنه المصنف بجوابين اجمالي وتفصيلي وسيأتي تفصيل كل منهما على حدة وقد أطال الكلام صاحب التقريرات في الجواب عنه حتى كتب حول ذلك نحو خمسة عشر صفحة من الصفحات الطوال وأطال الكلام فيه أيضاً صاحب الفصول بما دون ذلك والعجب أن المصنف الذي كان من دأبه الاختصار قد ابتلى هنا بالتطويل أيضاً فساق الكلام

فى جوابه من نحو صفحتين من طبع بغداد والحق أن الجواب عنه أهون من ذلك وأيسر ولا يحتاج إلى هذا التفصيل والتطويل أصلا .

﴿ قوله كالصلاة فى مواضع التهمة . . . الخ ﴾ الظاهر أن الصلاة فى مواضع التهمة ليست هى من العبادات المكروهة وذلك لعدم الدليل على كراهتها فيها وإنما الدليل قد قام على كراهة الكون فيها والكون كما سيأتى تحقيقه فى الدليل الثالث للمجوزين ليس متحداً مع الصلاة كى تكره الصلاة فيها بسببه وإنما هو شىء بلازم الصلاة وجوداً وخارجا وليس نظير الغصب يتحد مع الصلاة ليسرى الحكم منه اليها بل العبادات المكروهة هى كالصلاة فى الحمام أو على القبر أو إلى القبر أو بين القبور أو فى معاطن الابل أو فى مرابض الغنم أو فى مرابط الخيل إلى غير ذلك من الأماكن التى تكره الصلاة فيها وإن لم يكره الكون فيها شرعا .

﴿ قوله والصيام فى السفر . . . الخ ﴾ أى المندوب منه لا الواجب فان الواجب منه باطل فى السفر بلا كلام بل المندوب أيضاً محل الخلاف والأقوى بطلانه كما حقق فى محله .

﴿ قوله وفى بعض الأيام . . . الخ ﴾ كصوم يوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء .

﴿ قوله بيان الملازمة أنه لو لم يكن تعدد الجهة مجديا فى إمكان اجتماعها لما جاز اجتماع حكمين آخرين فى مورد مع تعددها لعدم اختصاصها من بين الاحكام بما يوجب الإمتناع من التضاد . . . الخ ﴾ مقصوده من الملازمة هو قوله المتقدم أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهى لما وقع نظيره . . . الخ وهو لدى الحقيقة تقريب للاستدلال المذكور (وقد أخذ التقريب) من المحقق القمى (قال أعلى الله مقامه) ما لفظه الثانى أنه لو لم يجز ذلك لما وقع فى الشرع

وقد وقع كثيراً منها العبادات المكروهة فان الإستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والأحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبيح والمحال وهو محال على الشارع الحكيم مع أن هذا يدل على المطلوب بطريق أولى اذ النهي في المكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه يعني به الصلاة في الغصب وبعبارة أخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي أخص من المأمور به مطلقاً بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر أن العقل لا يدل على امتناع الإجتماع في المنهي عنه تحريما أيضاً لو كان أخص من المأمور به مطلقاً أيضاً وان أمكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه انشاء الله تعالى (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله لوقوع اجتماع الكراهة والإيجاب أو الإستحباب في مثل الصلاة في الحمام والصيام في السفر . . . الخ ﴾ فالصلاة في الحمام هي لإجتماع الكراهة مع الايجاب أو مع الاستحباب والصيام في السفر هو لاجتماع الكراهة مع الاستحباب دون الايجاب وذلك لما عرفت من بطلان الصوم الواجب في السفر بلا كلام .

﴿ قوله وفي العاشوراء ولو في الحضر . . . الخ ﴾ اختلفت الروايات في صوم يوم العاشوراء فورد في بعضها الأمر بصومه وورد في بعضها النهي عنه (وقد افتى المحقق) في الشرايع باستحباب صيامه على وجه الحزن (وحكى في المدارك) عن الشيخ في الاستبصار أنه جمع بين الأخبار بان من صام يوم عاشوراء على طريق الحزن لمصاب آل محمد عليهم السلام والجزع لما حل بعترته فقد أصاب ومن صام على ما يعتقد فيه مخالفونا من الفضل في صومه والتبرك به والاعتقاد لبركته وسعادته فقد أثم وأخطأ (قال) ونقل هذا

الجمع عن شيخه المفيد وهو جيد (انتهى).

﴿قوله واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحة أو الاستحباب فى مثل الصلاة فى المسجد أو الدار ... الخ﴾ فان أتينا بالفريضة فى الدار فقد اجتمع فيها الوجوب مع الاباحة وان أتينا بالنافلة فيها فقد اجتمع فيها الاستحباب مع الاباحة وان أتينا بالفريضة فى المسجد فقد اجتمع فيها الوجوب مع الاستحباب وان أتينا بالنافلة فيه فقد اجتمع فيها الاستحباب مع الاستحباب.

﴿قوله والجواب عنه أما اجمالا ... الخ﴾ هذا الجواب الاجمالى مرجعه الى أمرين.

(أحدهما) أن ادلة العبادات المكروهة ظاهرة فى جواز اجتماع الحكمين ونحن قد أقمنا البرهان القطعى على الامتناع والظهور مما لا يقاوم البرهان.

(ثانيهما) أن المجوّز قد أدعى الجواز فيما كان الاجتماع بعنوانين بينهما عموم من وجه كما فى صل ولا تغصب لا بعنوان واحد كما فى العبادات المكروهة كقوله صل ولا تصل فى الحمام وعليه فالمجوز أيضاً ممن يجب عليه التخلص عن هذه العويصة.

﴿قوله اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد ... الخ﴾ ولو قال بعنوانين بينهما عموم مطلق كان أصح بل كان هو الصحيح.

﴿قوله ولا يقول الخصم بجوازه كذلك ... الخ﴾ نعم لا يقول الخصم بجواز الاجتماع بعنوان واحد ولكن تسمية مثل قوله صل ولا تصل فى الحمام من الاجتماع بعنوان واحد غير صحيح كما أشرنا آنفاً بل هو من الاجتماع بعنوانين بينهما عموم مطلق وهو وان لم يجز عقلا كالاجتماع بعنوان واحد ولكنك قد عرفت أن المحقق القمى قد التزم بجوازه عقلا حتى فى مثل الوجوب

مع الحرمة فكيف بالوجوب مع الكراهة .

﴿ قوله كما فى العبادات المكروهة التى لا بدل لها . . . الخ ﴾ سنشرح لك بعد اسطر معنى ما لا بدل له وماله البدل عند تقسيم العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام فانتظر .

﴿ قوله فيقال وعلى الله الاتكال ان العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام أحدها ما تعلق به النهى بعنوانه وذاته ولا بدل له كصوم يوم العاشوراء أو النوافل المبتدئة فى بعض الأوقات ثانيها ما تعلق به النهى كذلك ويكون له البدل كالنهى عن الصلاة فى الحمام ثالثها ما تعلق النهى به لا بذاته بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجا ... الخ ﴾ شروع فى الجواب التفصيلى عن النقض بالعبادات المكروهة (وتوضيحه أنه) اذا أمر بطبيعة وجوبا أو ندبا وكان لها أفراد عرضية أو طولية تتخير بينها عقلا كما فى الاول أو شرعا كما فى الثانى على ما أخترنا فى الموقت فالمأمور به مما له البدل كالفرائض اليومية ونوافلها فللمكلف أن يأتى بها فى هذا المكان أو فى ذاك المكان أو فى مكان ثالث وهكذا أو فى الآن الاول من الوقت أو فى الآن الثانى أو الثالث وهكذا فكل فرد من الافراد العرضية أو الطولية بدل للآخر يجب أو يستحب تخييراً أما عقلا أو شرعا ولا يجب تعيينا (واذا أمر بطبيعة) وجوبا أو ندبا وليس لها أفراد تتخير بينها عقلا أو شرعا بل كان كل فرد منها واجبا أو مستحبا على التعيين فالمأمور به مما لا بدل له اذ ليس حينئذ كل فرد بدلا للآخر كى يكون مما له البدل وهذا كصوم شهر رمضان أو صوم ساير الايام فان صوم كل يوم واجب أو مستحب على التعيين وهكذا النوافل المبتدئة التى ليس لها وقت خاص ولا عنوان مخصوص فانها مما تستحب فى كل وقت يسع ركعتين على التعيين (هذا كله) فى العبادات الواجبة أو المستحبة بقسميها

مما لا بدل له وماله البدل (وأما العبادات المكروهة) التى قسمها المصنف على ثلاثة أقسام (فما لا بدل له) كصوم يوم العاشوراء بناء على كراهته أو صوم يوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء كما تقدم أو النوافل المبتدئة عند طلوع الشمس أو غروبها (وماله البدل) كالصلاة فى الحمام أو فى معاطن الإبل أو فى مرابط الخيل أو فى مرابض الغنم الى ساير الأماكن التى تكره فيها الصلاة (ثم أن فى هذين القسمين) يكون النهى متعلقاً بنفس العبادة وبذاتها كما صرح به المصنف فنفس الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها أو فى الحمام تكون مكروهة فى قبال ما اذا تعلق النهى بالعبادة لكن لا بذاتها بل علم أنه لأجل عنوان يتحد معها وجوداً أو يلازمها خارجا فان المنهى عنه حقيقة هو ذلك الأمر المتحد مع العبادة أو الملازم لها لا نفس العبادة وذاتها (وهـــذا هو القسم الثالث) مما قسمه المصنف نظير ما اذا فرض تعلق النهى بالصلاة فى مواضع التهمة وعلم أنه لأجل عنوان يتحد معها وجوداً أو يلازمها خارجا بحيث كان المكروه هو ذاك العنوان المتحد معها أو الملازم لها كالكون فيها على ما تقدم لا نفس العبادة وذاتها كما فى الصلاة فى الحمام فانها بنفسها تكون مكروهة لا لأجل الكون فى الحمام فان الكون فيه ليس بمكروه كما لا يخفى .

﴿ قوله كالصلاة فى مواضع التهمة بناء على كون النهى لاجل اتحادهـا مع الكون فى مواضعها . . . الخ ﴾ قد ذكرنا قبلا أن الظاهر ان الصلاة فى مواضع التهمة ليست من العبادات المكروهة اذ لم يدل دليل على كراهتهـا شرعا كما يوهمه العبارة وانما المكروه الكون فيها (والحق) أن الكون كما أشير قبلا ويأتى تفصيله هو مما يلازم الصلاة لا مما يتحد معهـــا كى تسرى الكراهة منه اليها على الإمتناع .

﴿ قوله أما القسم الاول . . . الخ ﴾ وحاصل جواب المصنف عن القسم

الأول من العبادات المكروهة وهو ما لا بدل له كصوم يوم العاشوراء بناء على كراهته والنوافل المبتدئة عند الطلوع والغروب ان النهى فيه ليس لأجل منقصة فى الفعل كى يقال إن المنقصة إن كانت غالبة على المصلحة فكيف يقع الفعل صحيحاً يتقرب به إلى الله تعالى مع العلم بالنهى وإن كانت مغلوبة فلماذا ينهى الشارع عنه ولو تنزيهاً ويصير سبباً لفوت المصلحة الزائدة عن المكلف بل النهى فيه اما لأجل إنطباق عنوان ذى مصلحة أهم على الترك أو لأجل ملازمة هذا العنوان للترك وان لم ينطبق عليه خارجاً وعليه فلا إشكال فى المقام ولا ايراد إذ الفعل لو أتينا به فهو ذو مصلحة محضة يتقرب به إلى الله تعالى وان تركناه فالمصلحة العائدة من العنوان المنطبق على الترك أو الملازم له ارجح وأهم ولذا قد نهى الشارع عن الفعل تنزيهاً أى ليدرك المصلحة الراجحة .

(أقول) ويرد عليه (مضافا) إلى ما ستعرفه من أن النهى المتعلق بالفعل مطلقاً سواء كان تحريمياً أو تنزيهياً كان لمنقصة فى الفعل أو لمصلحة أهم فى الترك أو فى العنوان الملازم للترك هو مما يسقط الفعل عن التقرب به إلى الله تعالى لا محالة وإن كان بين النهيين فرق من ناحية إستحقاق العقاب وعدمه (أن النهى) عن الفعل على نحو ما ذكره المصنف وإن كان أمراً جايزاً ثبوتا ولكنه خلاف الظاهر إثباتا فان الظاهر من النهى أنه لمنقصة فى نفس الفعل لا لمصلحة أهم فى الترك أو فى العنوان الملازم للترك (وعليه) فالحق فى الجواب أن يقال ان هذا القسم من العبادات المكروهة صحيح وليس بعبادة فصحيح بمعنى أنه صوم أو صلاة وليس بعبادة بمعنى أنه لا يتقرب به إلى الله تعالى (وتوضيحه) إنك قد عرفت فى آخر التوصلى والتعبدى أن قصد العنوان هو مما يعتبر فى أصل ماهية العبادات بل وفى بعض التوصليات أيضاً فما لم يقصد الصوم لم يقع الإمساك صوما وما لم يقصد الغسل لم يقع الإرتماس غسلا وما لم

بقصد التعظيم لم يقع القيام تعظيما وهكذا وان قصد القربة هو مما يعتبر في عبادية العبادات لا في أصل ماهيتها وتحققها فاذا أمسك بقصد الصوم ولم يقصد القربة فقد وقع الإمساك صوما ولم يقع عبادة يتقرب به إلى الله تعالى على نحو يحصل منه الغرض ويسقط به الأمر وهكذا الأمر في الصلاة والغسل ونحوهما (وعلى هذا) ففي صوم يوم العاشوراء بناء على كراهته إذا قصد العنوان فقد تحقق الصوم بمعنى تحقق ماهيته وحقيقته وهو معنى وقوعه صحيحاً ولكن حيث أنه منهي عنه ولو تنزيهاً فلا يقع عبادة بمعنى عدم حصول التقرب به إلى الله تعالى فهو نظير صوم العيدين تقريباً فاذا أمسك فيهما لا بقصد الصوم فلا صوم ولا حرمة وإذا أمسك بقصد الصوم تحقق الصوم ووقعت ماهيته وحقيقته وان لم يقع عبادة بمعنى أنه صوم لا يكون مقربا إلى الله تعالى بل مبعد عنه غايته أنه في صوم العيدين يستحق العقــــاب وفي صوم العاشوراء لا يستحق العقاب .

(وبالجملة) لا تنافي بين تحقق أصل ماهية الصوم أو الصلاة أو غيرهما من العبادات لأجل قصد العنوان وبين عدم وقوعها عبادة بمعنى عدم كونهما مما يتقرب به إلى الله تعالى كي يستحق الأجر والثواب منه جل وعلا فالعبادات المكروهة التي لا بدل لها كلها من هذا القبيل أي صحيحة تتحقق ماهياتها ولا تكون عبادة أي لا تكون مقربة إلى الله تعالى فتدبر جيداً .

﴿قوله وارجحية الترك من الفعل لا توجب حزازة ومنقصة فيه أصلا . . . الخ﴾ (قال المصنف) في تعليقته على الكتاب لدى التعليق على قوله لا توجب حزازة ومنقصة فيه أصلا (ما ملخصه) أنه قد يقال إن ارجحية الترك وإن لم توجب منقصة في الفعل ولكنها أوجبت تعلق النهي بالفعل وهو مما يكفي في الفساد والبطلان عقلا ومن هنا لو قيل باقتضاء الأمر بالشيء

النهي عن الضد فالضد فاسد لا محالة إذا كان عبادة مع أن النهي عنه ليس لأجل منقصة فيه بل لمصلحة أهم في الترك وهو المقدمية والوصول به إلى الواجب الأهم (ثم أجاب عن ذلك) بما ملخصه أن هذا كله إنما هو في النهي التحريمي وأما التنزيهي فلا (قال) ولذلك لم تفسد العبادة إذا كانت ضداً لمستحب أهم إتفاقا فتأمل (إنتهى) (وفيه ما لا يخفى) اذ لا فرق بين النهي التحريمي أو التنزيهي بعد تعلقه بالفعل بالخصوص من قبل الشارع في سقوط الفعل بسببه عن قابلية التقرب به الى الله تعالى وان كان بينهما فرق من ناحية استحقاق العقاب وعدمه .

(نعم) في القسم الثاني من العبادات المكروهة لا يقتضي النهي التنزيهي فسادها، وذلك لاجتماع الوجوب التخييري فيها مع الكراهة التعيينية كما سيأتي تفصيلها، وهو غير المقام مما ليس فيه الا النهي المحض ولو لا لأجل منقصة في الفعل بل لمصلحة أهم في الترك وأما عدم فساد العبادة اذا كانت ضداً لمستحب أهم اتفاقا فهو على تقدير تسليمه مما لا يكشف عن عدم تأثير النهي التنزيهي في الفساد بل يكشف عن عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد كي يفسد (وعليه) فالجواب الصحيح عن القسم الأول من العبادات المكروهة هو ما ذكرناه من أنه صحيح أي صوم أو صلاة وليس بعبادة أي لا يتقرب به الى الله تعالى على التفصيل الذي قد عرفت منا شرحه وبيانه لا تسليم عباديته أي التقرب به الى الله تعالى والجواب بان النهي التنزيهي عنه مما لا يفسده لأنه ليس لمنقصة في الفعل بل لمصلحة أهم في الترك أو في الملازم للترك فتأمل جيداً.

﴿ قوله واما لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك ... الخ ﴾ أي لعنوان ذي مصلحة وهو في قبال قوله المتقدم اما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك .

﴿ قوله من غير تفاوت الا فى أن الطلب المتعلق به ليس بحقيق بل بالعرض والمجاز . . . الخ ﴾ لأن الطلب فيما كان النهى لأجل ملازمة الترك لعنوان ذى مصلحة لم يتعلق حقيقة بالترك بل بالعنوان الملازم له وانما نسب الى الترك مجازاً بلحاظ الملازم له كما ينسب الجرى فى قوله جرى الميزاب الى الميزاب مجازاً بلحاظ الماء الحال فيه .

﴿ قوله نعم يمكن أن يحمل النهى فى كلا القسمين على الإرشاد ..الخ ﴾ ويعنى بالقسمين ها هنا ما اذا كان النهى لأجل انطباق عنوان ذى مصلحة على الترك أو لأجل ملازمة الترك لعنوان ذى مصلحة والظاهر أن مقصوده من النهى الإرشادى فى المقام هو النهى الخالى عن الطلب النفسانى قد أنشأ لمحض الإرشاد والتنبيه على بعض الخواص ولا يبعد أنه اتخذ هذا المعنى من صاحب الفصول حيث (قال) بعد ما نقل محصل كلام المحقق القمى فى رد المفسرين لكراهة العبادات بأقلية الثواب (ما هذا لفظه) والجواب عنه أما أولا فانا نلتزم بما هو ظاهر كلام القوم من أن الكراهة فى العبادة بمعنى قلة الثواب وان تلك النواهى ارشادية مجردة عن معنى طلب الترك ولا يلزم عليه شىء من المفاسد المذكورة انتهى .

(أقول) وعلى هذا فالأمر كما ذكره المصنف فان كان النهى مولوياً قد أنشأ بداعى الطلب النفسانى كان اسناد الطلب الى الترك فى خصوص ما كانت المصلحة فى العنوان المنطبق على الترك حقيقياً وفيما كانت المصلحة فى العنوان الملازم للترك مجازياً لكون المطلوب حينئذ هو الملازم للترك لا نفس الترك وأما اذا كان النهى ارشادياً أى خالياً عن الطلب النفسانى وكان انشائه لمحض الارشاد الى الترك اما لكونه بنفسه ذا مصلحة أو لكونه ملازماً لما هو ذو مصلحة كان اسناد الطلب حينئذ الى الترك مطلقاً حقيقياً (ولكنك) قد

عرفت منا في الفور والتراخي أن خلو الأوامر والنواهي الشرعية من الإرادة أو الكراهة النفسانية مما لا يرجع إلى محصل فراجع .

﴿ قوله وأما القسم الثاني . . . الخ ﴾ وقد أجاب المصنف عن القسم الثاني من العبادات المكروهة وهو ماله البدل كالصلاة في الحمام ونحوها بجوابين

(أحدهما) ما أجاب به في القسم الأول من أن النهي فيه ليس لمنقصة في الفعل بل لمصلحة أهم في العنوان المنطبق على الترك أو الملازم للترك فان أتى بالفعل فهو صحيح يتقرب به إلى الله تعالى لاشتماله على المصلحة المحضة وإن تركه فالمنفعة العائدة من العنوان المنطبق على الترك أو الملازم له أهم واكثر ولذا قد نهى الشارع عن فعله واتيانه (وفيه) ما قد عرفته منا مما يرد على هذا الجواب من وجهين فلا نعيدهما ثانياً .

(ثانيهما) أن النهي فيه يكون لمنقصة في الفعل لكن لا تكون غالبة على المصلحة الموجودة فيه كي لا يصلح الفعل للتقرب به إلى الله تعالى مع العلم بالنهي عنه ولا يقع عبادة بل المنقصة فيه مغلوبة وإنما نهى الشارع عن الفعل مع مغلوبية المنقصة وغلبة المصلحة ليؤتى ببدله أي بالفرد الآخر الذي لا منقصة فيه أصلا من الصلاة في الدار والصلاة في المسجد ونحوهما .

(أقول) هذا هو الجواب الصحيح عن القسم الثاني ومرجعه الى وجوب الصلاة في الحمام تخييراً كما في سائر الأفراد المرضية ولذا صح الاتيان بها بقصد الوجوب اجماعا وكراهتها تعيينا لمنقصة فيها توجب قلة ثوابها وانحطاط أجرها فينهى الشارع عنها ليختار المكلف غيرها مما لا منقصة فيه ولا حزازة .

﴿ قوله ولا يرد عليه بلزوم اتصاف العبادة التي تكون أقل ثوابا من الأخرى بالكراهة . . . الخ ﴾ حاصل الإيراد أنه لو كانت الكراهة في العبادات بمعنى كونها أقل ثوابا لزم أن تكون الصلاة في مسجد السوق مثلا

مكروهة لكونها أقل ثوابا من الصلاة فى مسجد الجامع بل الصلاة فى الدار تكون مستحبة لأنها اكثر ثوابا من الصلاة فى الحمام (وفيه) أن المقياس هو الحد الوسط أى الطبيعة المتشخصة بما لايحدث معها مزية ولا منقصة كالصلاة فى الدار فاكثر ثوابا منها مستحب وأقل ثوابا منها مكروه .

﴿ قوله ولا يخفى أن النهى فى هذا القسم لا يصح الا للارشاد ... الخ ﴾ اذ ليس الفعل ذا منقصة غالبة كى ينهى الشارع عنه ويطلب تركه حقيقة مولويا أى بداعي الطلب النفسانى بل مصلحته غالبة ولذا يجب تخييراً كما أشير آنفاً وصح الاتيان بها بقصد الوجوب كساير الأفراد اجماعا وانما ينهى الشارع عنه لأجل الإرشاد الى منقصة فيه مغلوبة ليختار المكلف غيرها مما لم يبتل بالمنقصة والحزازة أصلا (وفيه) أنه لا منافات بين كون الشيء ذا مصلحة غالبة ويطلب الشارع تركه حقيقة مولويا بداعي الطلب النفسانى ليختار المكلف غيره مما لا منقصة فيه أصلا فدعوى الإرشادية فى المقام ضعيفة جداً بل قد أشير آنفاً وتقدم فى الفور والتراخي مفصلا عدم تعقل الإرشادية فى الأوامر والنواهى الشرعية بمعنى خلوها عن الطلب النفسانى أبداً فتذكر .

﴿ قوله وأما القسم الثالث . . . الخ ﴾ وهو ما اذا تعلق النهى بالعبادة لكن لا بذاتها بل علم أنه لأجل عنوان يتحد معها وجوداً أو يلازمها خارجا كما اذا قال لا تصل فى مواضع التهمة ونحن نعلم أن النهى انما هو لأجل الكون فيها المتحد معها وجوداً أو الملازم لها خارجا بحيث كان المكروه هو ذاك العنوان المتحد أو الملازم لا نفس الصلاة وذاتها (وقد أجاب المصنف) عن هذا القسم الثالث على الجواز تارة وعلى الإمتناع أخرى (أما على الجواز) وتعدد متعلق الأمر والنهى على كل حال فحاصله أنه يمكن أن يكون النهى مولويا وكان اسناده إلى العبادة مجازيا فان المكروه هو ذاك العنوان المتحد

معها أو الملازم لها دون العبادة بنفسها ويمكن أن يكون ارشاديا أى خالياً عن الطلب النفسانى كما أشير آنفاً غير مرة فيكون اسناده الى العبادة حقيقياً قد أنشأ بداعى الإرشاد الى ساير الأفراد مما لم يبتل بعنوان ذى منقصة متحد معها أو ملازم لها (وأما على الامتناع) فان كان النهى لأجل عنوان يلازم العبادة خارجا فالجواب هو عين جواب المجوّز حرفا بحرف لتعدد المتعلق حينئذ وهو معنى قول المصنف وأما على الإمتناع فكذلك فى صورة الملازمة ... الخ وأما اذا كان النهى لأجل عنوان يتحد مع العبادة وجوداً ورجحنا جانب الأمر كما هو المفروض اذ لو كان الراجح جانب النهى لكانت العبادة باطلة جداً لامكروهة فالجواب ما أجيب به فى القسم الثانى أى الجواب الأخير فيه من كون النهى لمنقصة مغلوبة فى الفعل وانما نهى الشارع عنه ارشاداً الى ساير الأفراد مما لم يبتل بالمنقصة والحزازة أصلا.

(أقول) أما الجواز فلانقول به وأما الإرشادية فى الأوامر والنواهى الشرعية فقد عرفت حالها (وعليه) فالجواب الصحيح عن القسم الثالث على تقدير اتفاقه هو أن النهى عن العبادة مولوى قد انشأ بداعى الكراهة النفسانية فان كان لاجل عنوان يتحد معها وجوداً فاسناده اليها حقيق وان كان لاجل عنوان يلازمها خارجا فاسناده اليها مجازى والشارع على كل حال انما نهى عنها ليختار المكلف غيرها مما لم يبتل بعنوان ذى منقصة مغلوبة متحد معها أو ملازم لها أصلا فتدبر جيداً.

﴿قوله وقد انقدح بما ذكرناه أنه لا مجال أصلا لتفسير الكراهة فى العبادة باقلية الثواب فى القسم الاول مطلقاً ... الخ﴾ اذ ليس للقسم الاول كصوم يوم العاشوراء بدل كى صح أن يقال ان النهى عنه لمنقصة فيه وأنه ارشاد الى ساير الافراد مما لا منقصة فيه وهو بدل عنه تتخير بينه و بينه عقلا

إذ المفروض أن صوم كل يوم مستحب تعييني لا تخييري (ثم ان) المراد من قوله مطلقاً أي سواء قلنا بالجواز أو بالإمتناع ويعرف ذلك من قوله الآتي وفي هذا القسم على القول بالجواز .

﴿ قوله وفي هـــذا القسم على القول بالجواز . . . الخ ﴾ أي في القسم الثالث والسر في عدم جريان التفسير المذكور للكراهة في هذا القسم الثالث على القول بالجواز أن متعلق الأمر والنهي على هذا القول متعدد حتى فيما كان النهي لأجل عنوان يتحد مع العبادة وجوداً فاذا كان المتعلق متعدداً فلا منقصة في العبادة كي يقال إن النهي لمنقصة فيها وأنه للارشاد إلى ساير الأفراد (ومن هنا يظهر) أنه كان اللازم أن يقول وهكذا على الإمتناع في صورة الملازمة . . . الخ وذلك لتعدد المتعلق حينئذ وعدم كون المنقصة في نفس العبادة وانما هي فيما يلازمها خارجا فتأمل جيداً .

﴿ قوله كما انقدح حال إجتماع الوجوب والإستحباب فيها . . . الخ ﴾ أي في العبادة وتوضيح حال إجتماع الوجوب فيها مع الإستحباب أن تعلق الأمر الإستحبابي بما تعلق به الأمر الوجوبي على قسمين (فتارة) يتعلق بعين ما تعلق به الأمر الوجوبي وبذاته كما إذا أمر استحباباً باتيان الفريضة في المسجد بحيث كان نفس الصلاة فيه مستحبة (وأخرى) يتعلق بعين ما تعلق به لكن لا بذاته بل علم أنه لأجل عنوان يتحد معه وجوداً أو يلازمه خارجا على النحو المتقدم آنفاً في القسم الأخير من العبادات المكروهة كما إذا أمر إستحبابا باتيان الفريضة في المسجد وعلم أنه لأجل عنوان يتحد مع الصلاة في المسجد وجوداً أو يلازمها خارجا لا لأجل نفس الصلاة فيه بما هي هي وبذاتها ثم لا ثالث هنا للقسمين المذكورين كما سيأتي وجهه (واذا عرفت هذين القسمين) فنقول (يمكن) أن يكون الأمر الإستحبابي المتعلق بالفريضة ارشاداً الى

أفضل الأفراد ويكون اسناد الأمر الإستحبابى اليها حقيقياً من غير فرق بين القول بجواز الإجتماع أو الإمتناع وهذا معنى قول المصنف مطلقاً على نحو الحقيقة . . . الخ (ويمكن) أن يكون الأمر الإستحبابى مولويا اقتضائياً أى انشائياً محضاً لا فعلياً من غير فرق بين القولين أيضاً وهذا معنى قول المصنف ومولويا اقتضائياً كذلك . . . الخ أى مطلقاً على نحو الحقيقة (ويمكن) أن يكون مولويا فعلياً اذا كان لأجل عنوان يلازم الصلاة وجوداً غايته أنه قد اسند فى لسان الدليل الى الصلاة بالعرض والمجاز وهذا معنى قول المصنف وفعلياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب . . . الخ (بل ويمكن) أن يكون مولويا فعلياً حتى فيما اذا كان لاجل عنوان يتحد مع الصلاة وجوداً لكن على القول بالجواز لان المتعلق حينئذ متعدد فلا يلزم اجتماع الحكمين الفعليين فى شيء واحد وهذا معنى قول المصنف أو متحد معه على القول بالجواز . . . الخ .

(أقول) أما الجواز فلم نقل به وأما الإرشادية فقد عرفت حالها وأما تعلق الامر الإستحبابى بالعبادة لا بذاتها بل لاجل عنوان يتحد معها وجوداً أو يلازمها خارجا فهو على الظاهر مجرد تصوير لا وقوع له فى الخارج (وعليه) فالصحيح فى الجواب عن اجتماع الوجوب مع الإستحباب فى العبادات أن يقال ان الفريضة فى المسجد مثلا واجبة تخييراً ولذا صح أن يؤتى بها بداعى الوجوب اجماعا ومستحبة تعيينا لمزيه فيها توجب علو شأنها وارتفاع قدرها بالنسبة الى ساير الافراد فهى كالصلاة فى الحمام طابق النعل بالنعل غير أن فيها قد اجتمع الوجوب التخييرى مع الكراهة التعيينية وفى المقام قد اجتمع الوجوب التخييرى مع الإستحباب التعيينى ولا منافاة بين الحكمين كما لم تكن بين الوجوب التخييرى والكراهة التعيينية فتدبر جيداً .

﴿ قوله ولا يخفى انه لا يكاد يأتي القسم الاول ها هنا . . . الخ ﴾ أي ولا يكاد يأتي القسم الاول من العبادات المكروهة وهو ما لا بدل له ها هنا أي في اجتماع الوجوب والاستحباب فان انطباق عنوان ذي مصلحة أم على ترك صوم يوم العاشوراء أو ملازمته له وان صح النهي هناك ولكن انطباق عنوان راجح في المقام على الفعل الذي لا بدل له كانطباق عنوان صوم أول الشهر مثلا على صوم شهر رمضان مما لا يصحح استحبابه ولو مجازاً الا على القول بالجواز لتعدد الجهة حينئذ بل يؤكد ايجابه وهكذا فيما اذا لازم العنوان الراجح الفعل الواجب فانه ان لم يؤكد ايجابه لا يصحح استحبابه الا مجازاً اقتضائياً أما مجازاً فلكون المستحب هو الملازم وأما اقتضائياً فلئلا يلزم اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي .

(أقول) ها هنا قد التزم المصنف باقتضائية الإستحباب في الملازم لئلا يلزم اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي وهو حق فان الوجوب والإستحباب وان كانا متباينين ولكن مع ذلك لا يمكن اتصاف أحد المتلازمين بالإستحباب الفعلي بحيث جاز تركه مع اتصاف الآخر بالوجوب الفعلي بحيث لم يجز تركه (ولكن) هذا مناف لما تقدم منه آنفاً من قوله وفعلياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب . . . الخ فان مقتضى قوله المتقدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي واتصاف أحدهما بالوجوب الفعلي والآخر بالإستحباب الفعلي وهو كما ترى في غير محله .

فى الدليل الثالث للمجوزين وجوابه

﴿ قوله ومنها أن أهل العرف يعدون من اتى بالمأمور به فى ضمن الفرد لمحرم مطيعاً وعاصياً من وجهين فاذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن لسكون فى مكان خاص . . . الخ ﴾ هذا هو الدليل الثالث للمجوزين (قال) المحقق القمي أعلى الله مقامه الثالث أن السيد اذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون فى مكان مخصوص ثم خاطه فى ذلك المكان فانا نقطع أنه مطيع عاص لجهتى الامر بالخياطة والنهى عن الكون (انتهى) .

﴿ قوله وفيه مضافا الى المناقشة فى المثال بانه ليس من باب الإجتماع . . . الخ ﴾ ووجه المناقشة أن المنهى عنه فى المثال المذكور هو الكون فى مكان خاص والمأمور به هو الخياطة وهما لا يتحدان وجوداً بحيث كان الشيء الواحد خياطة وكوناً فى المكان الخاص بل الخياطة فى المكان الخاص مع الكون فيه متلازمان وجوداً وليسا من قبيل الصلاة فى الدار المغصوبة فان الحركات الخاصة فيها هى بنفسها صلاة وغصب وليس اتحاد الصلاة مع الغصب من ناحية اتحادها مع الكون الغصبي فان الكون ليس صلاة والصلاة ليست كوناً واذا نوقش فى كون الحركات الخاصة صلاة بدعوى خروجها من اجزاء الصلاة وانما هى مقدمة للاجزاء فالسجود الذى هو عبارة عن وضع المساجد السبعة على الارض هو بنفسه سجود وغصب وهكذا الركوع والقيام .

(وبالجملة) إن الخياطة أو الصلاة فعل من أفعال المكلف والكون فى مكان خاص أى التحيز مما يلازمها خارجا فاذا أمر بالخياطة أو بالصلاة ونهى عن الكون فى مكان خاص فخاط أو صلى فيه فتلك الخياطة أو الصلاة وان

لم تكن مأمورة بها بالامر الفعلى المنجز من جهة ملازمتها للمحرم الفعلى المنجز ولا يمكن اختلاف المتلازمين فى الحكم المنجز وان لم نقل بسراية الحكم من أحدهما الى الآخر ولكنها صحيحة بمعنى حصول الغرض بها وسقوط الامر لاجلها (أما فى الخياطة) وأمثالها من التوصليات فواضح (وأما فى الصلاة) وأمثالها من التعبديات فلوجود المناط فيها وعدم الحرمة اذ المفروض عدم سراية الحرمة من الملازم الى الملازم فاذا لم تسر الحرمة كفى قهراً وجود الملاك فى الصحة (بل لو اعتبر) قصد الامر فى صحة العبادات فالامر الترتبى على القول به مما يجدى فى المقام فكما صح الامر بالإزالة والامر بالصلاة على تقدير عصيان الإزالة فكذلك صح فى المقام النهى عن الكون فى المكان الخاص والامر بالصلاة فيه على تقدير العصيان بالكون فيه فكما لا يضر فى الاول اختلاف المتلازمين فى الحكم الشرعى لاجل الترتب على القول به فكذلك لا يضر فى الثانى (ولو مثل) المجوز بدل الامر بالخياطة والنهى عن الكون فى مكان خاص بالامر بالحديث والنهى عن الإيذاء بان قال مثلا حدثه ولا تؤذه بحديثه بما آذاه كان سالماً عن هذه المناقشة كلها فان الشيء الواحد هو حديث وإيذاء كما لا يخفى ولكنه مع ذلك لا يسلم عن الجواب الثانى الآتى فانتظر .

﴿ قوله المنع الا عن صدق أحدهما . . . الخ ﴾ هذا جواب ثانى عن الدليل الثالث للمجوزين وحاصله انا نمنع فى المثال المذكور أن من خاط الثوب فى المكان الخاص عد مطيعاً وعاصياً من وجهين بل هو إما مطيع اذا كان مناط الامر أقوى أو عاص اذا كان مناط النهى أقوى (وفيه) أن هذا التشقيق مما لا وجه له بل هو عاص غير مطيع لا محالة فان النهى مقدم على كل حال ولو كان مناط الامر أقوى وذلك لكون النهى تعيينياً لا بدل له والامر

تخييريا له البدل وقد عرفت أن ما لا بدل له مقدم على ماله البدل وإن كان ماله البدل أقوى مناطاً نعم إذا كان التكليفان في المثال متساويين من حيث اللابدلية بان لم يتمكن من الخياطة إلا في ذلك المكان الخاص الذي نهى المولى عن الكون فيه فحينئذ تصل النوبة إلى الترجيح باقوى المناطين واغلبها وهذا واضح

﴿ قوله نعم لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض . . . الخ ﴾ وذلك لما عرفت غير مرة من أن التوصليات يحصل الغرض منها و يسقط أمرها ولو بفعل محرم كالسير إلى الحج مع الدابة المغصوبة .

﴿ قوله إلا فيما صدر من المكلف فعلا غير محرم وغير مبغوض عليه كما تقدم . . . الخ ﴾ أي تقدم في الأمر العاشر حيث عرفت هناك أنه تصح الصلاة في الغصب مع النسيان أو مع الجهل قصوراً فان الفعل مع كونه حراما مبغوضاً واقعا لايكون محرما فعلا ولامبغوضاً على المكلف بمعنى عدم صدوره عنه مبعداً له كي ينافي العبادية والتقرب به إلى الله تعالى .

في القول بالجواز عقلا والامتناع عرفا وجوابه

﴿ قوله بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الأعلام والقول بالجواز عقلا والإمتناع عرفا . . . الخ ﴾ قد عرفت في الأمر الرابع أن التفصيل في المسألة وهو القول بالجواز عقلا والإمتناع عرفا منسوب إلى الأردبيلي في شرح الإرشاد وأن المصنف جعله بمعنى كون الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنين وبالنظر المسامحي العرفي واحداً ذا وجهين (فيقول) ها هنا إنه لا وجه لهذا التفصيل إذ لا عبرة بالنظر المسامحي العرفي بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق العقلي .

﴿ قوله وقد عرفت فيما تقدم أن النزاع ليس فى خصوص مدلول صيغة الأمر والنهى . . . الخ ﴾ أى قد عرفت فى الأمر الرابع أن النزاع فى المسألة ليس فى دلالة اللفظ كى جاز أن يقال إن العرف هو المحكم فى تعيين مداليل الالفاظ ولعل بين مدلول الأمر والنهى حسب تعيين العرف تناف لا يجتمعان فى واحد بعنوانين وان جاز اجتماعهما عقلا .

فى حكم الخروج عن الارض الغصبي اذا توسّطها بسوء الاختيار

﴿ قوله وينبغى التنبيه على أمور الاول أن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام ... الخ ﴾ وقبل الشروع فى أصل المقصود من عقد هذا التنبيه يستفاد من عبارة المصنف فرعان :

(أحدهما) أنه إذا اضطر إلى الغصب لا بسوء الاختيار فالصلاة فيه مأمورة بها وذلك لزوال النهى عن الغصب بحدوث الاضطرار اليه فيبقى ملاك الوجوب الثابت فى الصلاة مؤثراً فى الوجوب فتكون الصلاة واجبة غير محرمة ولا تقاس بالصلاة فى الغصب نسيانا أو جهلا قصوراً فانها وان كانت صحيحة ايضاً لوجود الملاك فيها وسقوط النهى المانع عن التقرب بها عن التنجز بسبب النسيان أو الجهل القصورى ولكنها لم تكن متعلقة للوجوب بل الوجوب كان متعلقاً بغيرها من الأفراد الواقعة فى غير الغصب بخلاف الصلاة فى المقام فهى متعلقة للوجوب علاوة على سقوط نهيها عنها وذلك لفقد المندوحة والانحصار بها كما لا يخفى .

(أقول) نعم هي متعلقة للوجوب علاوة على سقوط نهيها عنهـــا ولكنها ما لم تستلزم تصرفا زائداً في الغصب والا فلا وجوب لها بل تحرم وتبطل (وعليـــه) ففي الفرع المذكور لابد من الركوع والسجود بالايماء لا بغيره .

(ثانيهما) أنه اذا أضطر الى الغصب بسوء الاختيار فالصلاة فيه غير مأمورة بها فان النهي عن الغصب وان كان ساقطاً بعد الاضطرار ولكن الغصب حيث يصدر من المكلف مبغوضاً عليه ومستحقاً عليه العقاب لكونه بسوء الاختيار فلا يصلح لأن يتعلق به الايجاب وان كان فيـه ملاك الوجوب (وفيه ما لايخفى) فان مجرد صدور الغصب من المكلف مبغوضاً عليه ومستحقاً عليه العقاب لكونه بسوء الاختيار مما لا يوجب عدم تعلق الايجاب به فعلا اذا كـان فيه ملاك الوجوب بعد سقوط النهي عنه لأجل الاضطرار اليه وانحصار الواجب به كما هو المفروض وفوت المصلحة لو لم يأت به بل لابد وان يتعلق به الايجاب فعلا اذا لم يستلزم تصرفا زائداً ثم يعاقبه المولى بعداً ان شاء لارتكابه الغصب بسوء الاختيار .

﴿ قوله مع بقاء ملاك وجوبه لو كـان مؤثراً له . . . الخ ﴾ كلمة كـان تامة لاخبر لها وكلمة مؤثراً ليست خبراً لها بل هي حال كما لا يخفى .

﴿ قوله وانما الاشكال فيما اذا كـان ما اضطر اليه بسوء اختياره مما ينحصر به التخلص عن محذور الحرام كـالخروج عن الدار المغصوبة فيما اذا توسطها بالاختيار . . . الخ ﴾ هذا شروع فيما هو المقصود من عقد هذا التنبيه الأول وهو أنه اذا توسط الأرض الغصبي بسوء الاختيار وتوقف التخلص منه على الخروج عنه فما حكم الخروج شرعا وقد اضطرب عبارات غير واحد من الأعلام في بيان ما هو المهم المبحوث عنه في المقام (والصحيح) في عنوانه

على نحو لا يختص بمثال دون مثال أن يقال إذا توقف الواجب الأهم على مقدمة محرمة وكان التوقف بسوء الإختيار كما إذا دخل الأرض الغصبي عصياناً وتوقف التخلص منه على الخروج منها أو ألق نفسه متعمداً فى مرض صعب توقف علاجه على شرب الخمر (فهل تحرم) المقـــدمة حينئذ كما فى السابق (أو تجب) فعلا مقدمة للأهم مع جريان حكم المعصية عليها بمعنى إستحقاق العقاب عليها لكونها منهية عنها بالنهى السابق الساقط فعلا بحدوث الإضطرار اليها (او مع عدم جريان) حكم المعصية عليها (أو تحرم وتجب) بناء على جواز إجتماع الأمر والنهى بعنوانين بينهما عموم من وجه وأن المقام من هذا القبيل فالخروج مثلا بعنوان أنه غصب حرام وبعنوان أنه تخلص عن الغصب واجب (أو لا تحرم ولا تجب) مع جريان حكم المعصية عليها (فيه أقوال) خمسة :

(الأول) نسبه التقريرات إلى بعض الأفاضل فى الإشارات.

(الثانى) مختار الفصول حاملا لما عزى إلى الفخر الرازى من القول بان المكلف مأمور بالخروج وحكم المعصية جار عليه على مختاره.

(الثالث) مختار التقريرات بنفسه مدعياً أنه نسبه بعضهم إلى قوم ومستظهراً له من العضدى والحاجبى حيث اقتصرا على كون الخروج مأموراً به فقط.

(الرابع) مختار المحقق القمى ناسباً له إلى أبى هاشم واكثر أفاضل متأخرينا بل وظاهر الفقهاء.

(الخامس) مختار المصنف فى الكتاب والفوائد جميعاً.

﴿ قوله والحق أنه منهى عنه بالنهى السابق الساقط بحدوث الإضطرار اليه وعصيان له بسوء الإختيار ولا يكاد يكون مأموراً به . . . الخ ﴾ قـــد عرفت أن مختار المصنف هو القول الخامس فى المسألة وهو القول بعدم وجوب

الخروج وعدم حرمته مع جريان حكم المعصية عليه فقد شارك الفصول في نفي الحرمة فعلا وفي جريان حكم المعصية عليه وخالفه في عدم كونه مأموراً به مقدمة للأهم وهو التخلص عن الغصب فرجع مختاره إلى دعاوى ثلاثة نفي الحرمة فعلا وجريان حكم المعصية عليه ونفي الوجوب مقدمة (وقد استدل) لسقوط النهي فعلا بحدوث الإضطرار اليه وأشار اليه بقوله الساقط بحدوث الاضطرار اليه (واستدل لجريان) حكم المعصية عليه بما حاصله انه كان منهياً عنه في السابق وقد عصاه بسوء إختياره فانه قبل الدخول في الأرض الغصبي كان مكلفاً بترك الغصب بجميع انحائه من الدخول والخروج والبقاء جميعاً حيث كان قادراً على ترك الكل غايته أنه كان يقدر على ترك الدخول بترك نفسه وكان يقدر على ترك الخروج وترك البقاء بترك الدخول من أصله وقد عصى النهي بالنسبة إلى الخروج كما عصاه بالنسبة إلى الدخول فيستحق العقاب عليهما جميعاً وقد أشار إلى ذلك بقوله وذلك ضرورة أنه حيث كان قادراً على الترك الحرام رأساً . . . الخ (واستدل) لعدم وجوبه فعلا مقدمة للاهم بكون التوقف والانحصار بسوء الاختيار وقد أشار إلى ذلك بقوله ولا يكاد يجدي توقف انحصار التخلص عن الحرام به لكونه بسوء الاختيار . . . الخ .

(أقول) إن المصنف وان أصاب في دعوى عدم الحرمة للخروج فعلا لسقوطها بحدوث الاضطرار اليه وهكذا في دعوى جريان حكم المعصية عليه لكونه منهياً عنه بالنهي السابق وقد عصاه بسوء الاختيار ولكن لم يصب في دعوى عدم كونه مأموراً به مع كونه مقدمة الواجب الأهم وهو التخلص عن الغصب فان مجرد كون التوقف والانحصار بسوء الاختيار مما لا يسوغ عدم ترشح الوجوب اليه غيريا بعد توقف الأهم عليه فعلا ما لم يرفع المولى يده عن الأهم أو نحن نرفع يدنا عن الملازمة التي أدعيناها في بحث مقدمة الواجب بين

وجوب ذى المقدمة ووجوب المقدمة (وعليه) فالحق فى المقام هو ما ذهب اليه الفصول من القول بعدم حرمة الخروج فعلا وجريان حكم المعصية عليه مع الالتزام بوجوبه غيرياً مقدمة للتخلص عن الغصب .

﴿ قوله كما إذا لم يكن هناك توقف عليه . . . الخ ﴾ أى على الخروج (قال فى تعليقته على الكتاب) لدى التعليق على قوله هذا ما محصله أن الخروج ليس مقدمة لترك الكون فى الغصب كى يجب غيرياً بل هو مقدمة للكون فى خارج الغصب وهو مع ترك الكون فى الغصب متلازمان كما هو الشأن فى كل ضد مع ترك ضده فالكون فى خارج الغصب يجب بالعرض والمجاز من جهة ملازمته مع الواجب الواقعى لا حقيقة فيجب مقدمتـــــه أيضاً كذلك أى بالعرض والمجاز لا حقيقة .

(أقول) إن الخروج وان كان مقدمة للكون فى خارج الغصب كما ذكر المصنف ولكنه مقدمة أيضاً لترك الكون فى الغصب فان المفروض أن الكون فى خارج الغصب وترك الكون فى الغصب متلازمان كل منهما فى عرض الآخر فكما أن بالخروج يحصل الكون فى خارج الغصب فكذلك به يحصل ترك الكون فى الغصب فى عرض واحد دفعة واحدة (وعليه) فوجوب الخروج غيرياً انما هو لأجل مقدميته لترك الكون فى الغصب لا لأجل مقدميته للكون فى خارج الغصب كى يقال انه يجب بالعرض والمجاز لا حقيقة

﴿ قوله وذلك ضرورة انه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً . . . الخ ﴾ قد أشرنا الى أن قوله هذا دليل لجريان حكم المعصية على الخروج وهو دعواه الثانية من دعاويه الثلاثة المتقدمة .

﴿ قوله ولا يكاد يجدى توقف انحصار التخلص عن الحرام به لكونه بسوء الاختيار . . . الخ ﴾ قد أشرنا أيضاً الى أن قوله هذا دليل لعدم كون

الخروج مأموراً به وهو دعواه الثالثة من دعاويه الثلاثة وقد عرفت ضعف هذا الدليل فلا نعيد .

﴿ قوله ان قلت كيف لا يجديه ومقدمة الواجب واجبة . . . الخ ﴾ (وحاصل الاشكال) أنه كيف لا يجدي انحصار التخلص عن الحرام بالخروج في اتصافه بالوجوب الغيري اذا توسط الغصب بسوء الاختيار وقد حققنا أن مقدمة الواجب واجبة (وحاصل الجواب) باسقاط الزوائد وحذفها أن الوجوب وان كان يترشح من الواجب الى المقدمة ولو كانت محرمة مع الانحصار بها وكون الواجب أهم ولكن اذا لم يكن الانحصار بها بسوء الاختيار ومعه لا تتغير المقدمة عما هي عليه من الحرمة والمبغوضية ولا يكاد يترشح اليها الوجوب من ذي المقدمة والا لزم أن تكون حرمة المقدمة معلقة على ارادة المكلف واختياره فاذا اختار ترك الغصب بترك الدخول من أصله فالخروج كالدخول والبقاء حرام واذا اختار الدخول بسوء الاختيار فالخروج غير محرم وهو كما ترى ضعيف (مضافا) الى أن ذلك خلاف الفرض اذ المفروض أن الاضطرار كان بسوء الاختيار فلو كانت الحرمة معلقة على ارادة المكلف لم يكن ذلك بسوء الاختيار .

(أقول) أما عدم تغير الخروج عما هو عليه من المبغوضية لكونه غصباً وتصرفاً في مال الغير بدون اذنه (فهو حق) ولكن يرد عليه أن ذلك مما لا ينافي الأمر به فراراً عن الأبغض كالأمر باكل الميتة فراراً عن هلاك النفس (وأما عدم تغير الخروج) عما هو عليه من الحرمة فهو خلاف ما اعترف به قبلا من سقوط النهي السابق بحدوث الاضطرار اليه (وعليه) فتعليق الحرمة على ارادة المكلف مما يتوجه على كل حال سواء قلنا بوجوب الخروج مقدمة أم لم نقل (هذا) مضافا الى أن تعليق الحرمة على ارادة المكلف

إذا كان بتغيير الموضوع وتبديله كما فى المقام فهو مما لا محذور فيه فان الخروج قبل الدخول لم يكن مقدمة منحصرة وذلك لجواز ترك الغصب بترك الدخول من أصله فكان يحرم وبعد الدخول بسوء الاختيار تنحصر المقدمة به فلا يحرم بل يجب من باب المقدمة وان استحق العقاب عليه عقلا لكون الانحصار بسوء الاختيار .

﴿ قوله واطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها . . . الخ ﴾ قوله وإطلاق الوجوب ليس معطوفا على قوله فى المقدمية والعبـــارة ليست كما تنبغى (وحاصلها) أن إطلاق وجوب ذى المقدمة على نحو يترشح منه الوجوب إلى المقدمة المحرمة مع الإنحصار بها إنما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة والمفروض فى المقام وان كان ذلك إلا أن الإنحصار حيث كان بسوء الإختيار فلا تتغير المقدمة عما كانت عليـــه من الحرمة والمبغوضية .

﴿ قوله إن قلت إن التصرف فى أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام بلا اشكال ولا كلام وأما التصرف بالخروج الذى يترتب عليه رفع الظلم ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام فهو ليس بحرام فى حال من الحالات . . . الخ ﴾ المقصود من ذكر هذا الإشكال بطوله هو الإشارة إلى مختار صاحب التقريرات وهو القول الثالث فى المسألة أى كون الخروج عن الغصب واجباً مع عدم جريان حكم المعصية عليه وان كان الدخول بسوء الإختيار كما هو مفروض البحث (قال فى التقريرات) بعـــد ما نقل حجة الفصول على مختاره من كون الخروج مأموراً به مع جريان حكم النهى السابق عليه (ما هذا لفظه) أقول أما ماذكر فى الإحتجاج على كون الخروج مأموراً به مطابقاً لما ذكرناه فى الإحتجاج على المختار فهو كلام صحيح لا غبار عليه

بجميع جزئياته (إلى أن قال) وأما ما ذكره من جريان حكم النهي السابق على الخروج فيكون معصية بواسطة النهي فهو كلام مختل النظام أما أولا فلان التصرف في مال الغير ليس من العناوين التي لا يتبدل حكمها بلحوق العناوين اللاحقة للافعال ضرورة إتصافه بالوجوب عند لحوق عنوان حفظ النفس مثلاً بالتصرف المذكور فيمكن أن يلحق بالتصرف عنوان يكون ذلك العنوان مناطاً لاختلاف حكم التصرف المذكور مثل كونه تخلصاً عن الغصب على وجه الانحصار ولا شك أن موضوع التخلص عن الغصب مما لا يختلف حكمه بعد الدخول وقبله (إلى أن قال) فالغصب مبغوض دائماً والتخلص مطلوب من غير فرق بين قبل الدخول وبعده (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (وحاصله) أن التصرف في مال الغير وان كان غصباً حراما ولكن التصرف الموجب للتخلص عن الغصب كالخروج منه واجب دائماً ولا يعقل أن يكون حراما في حال من الأحوال كي يقال إنه كان منهياً عنه سابقاً وقد عصاه بسوء إختياره فيجري عليه حكم المعصية من إستحقاق العقاب عليه بل من الأول كان واجباً غير محرم نظير شرب الخمر المنجي من الهلكة فانه واجب دائماً ولا يتصف بالحرمة في وقت من الأوقات أصلا (ثم ان المصنف) لم يكتف بهذا كله في تقرير الاشكال بل أضاف اليه وجهاً آخر من عند نفسه تأييداً للتقريرات (وحاصله) أن الدخول بالنسبة الى الخروج من قبيل الموضوع له فالخروج قبل الدخول لا يكاد يكون مقدوراً المكلف كي يمكن تعلق النهي به بل لا فعله مقدور له ولا تركه (أما فعله) فواضح فان من لم يدخل الغصب كيف يخرج منه (وأما تركه) فلعدم صدق ترك الخروج بترك الدخول رأساً فان من لم يخرج عن الغصب لعدم دخوله فيه لا يصدق عليه الا أنه لم يدخل الغصب لا أنه لم يخرج عنه الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع

وهكذا من لم يشرب الخمر فى المهلكة لعدم وقوعه فى المهلكة لا يصدق عليه الا أنه لم يقع فى المهلكة لا أنه لم يشرب الخمر فى المهلكة الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فرجع هذا الوجه الثانى الذى اضافه المصنف من عند نفسه الى دعويين .

(الأولى) عدم كون فعل الخروج مقدوراً قبل الدخول .

(الثانية) عدم كون ترك الخروج مقدوراً قبل الدخول .

﴿ قوله وذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه ... الخ ﴾ اشارة الى الوجه الثانى الذى قد اضافه المصنف من عند نفسه تأييداً للتقريرات وان كان فى الظاهر بصورة التعليل لما سبق .

﴿ قوله فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه فى المهلكة ... الخ ﴾ كان الصحيح أن يقول فمن لم يشرب الخمر فى المهلكة لعدم وقوعه فى المهلكة ... الخ فان شرب الخمر الذى موضوعه الوقوع فى المهلكة هو خصوص شرب الخمر الذى فى المهلكة لا مطلق شرب الخمر .

﴿ قوله بملاحظة كونه مصداقا للتخلص عن الحرام أو سبباً له ...الخ ﴾ الظاهر أن الأول بلحاظ ما سيأتى من المحقق القمى أعلى الله مقامه من كون التخلص عنوانا منطبقاً على الخروج وأن الخروج من مصاديق التخلص بل ظهر ذلك من العبارة المتقدمة للتقريرات أيضاً حيث قال مثل كونه تخلصاً عن الغصب يعنى به الخروج والا فالمصنف هو ممن سيأتى تصريحه بكون الخروج سبباً للتخلص ومقدمة له وأن التخلص مسبب عنه لاعنوان منطبق عليه فانتظر

﴿ قوله قلت هذا غاية ما يمكن أن يقال فى تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما فى تقريرات بعض الأجلة ... الخ ﴾ كان اللازم أن يقول هذا

غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به مع عدم جريان حكم المعصية عليه . . . الخ والا فالفصول أيضا ممن يدعي كون الخروج مأموراً به كما تقدم لك شرحه وبيانه مضافا الى أن الوجه الثاني الذي قد أضافه المصنف من عند نفسه ليس هو من التقريرات أصلا فكيف صح له أن يقول وهو يعني المجموع موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما في تقريرات بعض الأجلة . . . الخ (وعلى كل حال) حاصل ما أجاب به المصنف أن التصرف الذي به يحصل التخلص عن الغصب أي الخروج وهكذا شرب الخمر في المهلكة انما يكون مطلوبا ومأموراً به شرعا من الأول من غير اختصاص له بحال دون حال اذا لم يكن التوقف والانحصار به بسوء الاختيار بان دخل الغصب ظلما وعدوانا فاضطر الى الخروج ليتخلص به من الغصب أو ألقى نفسه في المهلكة عمداً اختياراً فاضطر الى شرب الخمر لينجو به من المهلكة وأما اذا كان بسوء الاختيار فهو من الأول كان منهيا عنه لا مأموراً به وان سقط نهيه فعلا بعد الاضطرار اليه وبقي استحقاق العقاب عليه عقلا .

﴿ قوله ان ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب ... الخ ﴾ لا يبعد بمناسبة بعض عباراته المتقدمة أن يكون مقصوده من فعل الحرام هو الغصب ومن ترك الواجب هو ترك النجاة من الهلاك فالخروج من الغصب يتخلص به من فعل الغصب وشرب الخمر في المهلكة يتخلص به من ترك النجاة من الهلاك .

﴿ قوله ولم يقع بسوء اختياره اما في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام واما في الاقدام على ما هو قبيح وحرام لو لا به التخلص بلا كلام . . . الخ ﴾ قد أشرنا آنفا أنه لا يبعد أن يكون مقصوده من ترك الواجب

هو ترك النجاة من الهلاك ومن فعل الحرام هو فعل الغصب (وعليه) فالمعنى يكون هكذا أي ولم يقع بسوء إختياره يعني بالقاء نفسه في المهلكة عمداً أو بدخوله في الغصب عدوانا بين أن يقتحم في ترك النجاة من الهلاك بترك الشرب أو في فعل الغصب بترك الخروج وبين أن يقدم على ما هو قبيح وحرام لو لا به التخلص يعني به الشرب أو الخروج.

﴿قوله ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره ... الخ﴾ علة لتمكنه المستفاد من مفهوم قوله المتقدم إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه.

﴿قوله وبالجملة كان قبل ذلك متمكناً من التصرف خروجا . . . الخ﴾ هذا جواب عن الوجه الثاني الذي قد أضافه المصنف من عند نفسه تأييداً للتقريرات من عدم كون الخروج قبل الدخول مقدوراً المكلف لا فعله ولا تركه وقد عرفت أن مرجعه كان إلى دعويين.

(الأولى) عدم كون فعل الخروج مقدوراً قبل الدخول.

(الثانية) عدم كون ترك الخروج مقدوراً قبل الدخول فيجيب عنه هنا جوابا واحداً عن الدعوى الأولى وجوابين عن الدعوى الثانية.

(أما الجواب عن الدعوى الأولى) فحاصله أن الخروج قبل الدخول أمر مقدور للمكلف كالدخول بعينه غايته أن الدخول أمر مقدور له بلا واسطة والخروج مقدور له بواسطة الدخول ومجرد عدم القدرة على شيء الا بالواسطة مما لا يخرجه عن المقدورية له.

(وأما الجوابان عن الدعوى الثانية) وهي دعوى أن ترك الخروج لا يكون مقدوراً قبل الدخول لعدم صدق تركه مع ترك الدخول الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع (فحاصلها) بمزيد توضيح منا أن الخروج

من الغصب وهكذا شرب الخمر في المهلكة ليس هو إلا نظير الأفعال التوليدية فيكون اختيار تركها بترك العمد إلى أسبابها ومقدماتها فكما أن من ترك الإحراق بترك الإلقاء في النار يصدق عليه أنه ترك الإحراق ولو بترك السبب له لا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فكذلك من ترك الخروج من الغصب بترك الدخول فيه أو ترك شرب الخمر في المهلكة بترك إلقاء النفس فيها يصدق عليه أنه ترك الخروج من الغصب أو ترك شرب الخمر في المهلكة بترك المقدمة له لا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع إذ فرق عظيم بين الموضوع وبين المقدمة فان الموضوع هو المعروض للمسلوب كما في قولك زيد لم يكن قائماً في الأزل فهذا هو السالبة بانتفاء الموضوع وأما المقدمة فهي عبارة عما يتوقف عليه وجود الشيء كالدخول بالنسبة إلى الخروج أو إلقاء النفس في المهلكة بالنسبة إلى شرب الخمر في المهلكة وليس هو معروضاً للمسلوب أي للخروج أو للشرب (ولو سلم) عدم صدق الترك هنا إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فهو مع ذلك مما لا يضر بتمكنه من الترك عقلا بترك الموضوع من أصله كما يتمكن من الفعل بفعل الموضوع واتيانه في الخارج ومن الواضح أن مجرد التمكن من الترك عقلا مما يكفي في صحة النهي عن الفعل وطلب تركه شرعا فتدبر جيداً

﴿قوله كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته . . . الخ﴾ أي فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبية ترك البقاء قبل الدخول وبعده كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبية ترك الخروج لكن قبل الدخول لا بعده وذلك لما عرفت من سقوط النهي عنه فعلا بحدوث الإضطرار اليه .

﴿قوله وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه . . . الخ﴾ أي وان كان العقل يحكم فعلا بلزوم الخروج ارشاداً الى ما هو أهم وهو التخلص عن الغصب .

(أقول) بل الشرع أيضاً يحكم فعلا بلزوم الخروج غيريا مولويا كما عرفته منا وانما ذهب المصنف هنا الى حكم العقل بلزومه ارشاداً دون الشرع مولويا لما تقدم منه من عدم كون الخروج مأموراً به شرعا فى نظره ولكن قد عرفت منا ضعفه ووهنه وان الحق تبعاً للفصول هو كونه مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه (ثم ان فى بعض النسخ) زيادة هنا وهى هكذا وان كان العقل يحكم بلزومه ارشاداً الى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجا وتخلصاً عن المهلكة وأنه انما يكون مطلوبا على كل حال لو لم يكن الإضطرار اليه بسوء الإختيار والا فهو على ما هو عليه من الحرمة وان كان العقل يلزمه ارشاداً الى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه . . . الخ .

(أقول) هذه الزيادة مما لا بأس به غير أنه يظهر منها أن شرب الخمر علاجا وتخلصاً من المهلكة حرام شرعا اذا كان الإضطرار اليه بسوء الإختيار وهو مع فساده فى حد ذاته مما ينافى ما تقدم منه فى الخروج من الغصب من التصريح بسقوط النهى عنه بحدوث الإضطرار اليه ولو كان بسوء الإختيار حيث (قال) والحق أنه منهى عنه بالنهى السابق الساقط بحدوث الإضطرار اليه وعصيان له بسوء الإختيار . . . الخ ولعل من هنا قد اسقطوا الزيادة فى طبع بغداد والله العالم .

﴿ قوله فمن ترك الاقتحام فيما يؤدى الى هلاك النفس أو شرب الخمر لئلا يقع فى أشد المحذورين منهما . . . الخ ﴾ أى فى أشدهما محذوراً وهو شروع فى الجواب الأول من الدعوى الثانية وقد عرفت منا شرحه وبيانه فلا نعيد .

﴿ قوله كساير الأفعال التوليدية . . . الخ ﴾ كان اللازم أن يقول نظير

الأفعال التوليدية فان الخروج من الغصب وهكذا شرب الخمر في المهلكة ليس من الأفعال التوليدية بل المباشرية فلا تغفل .

﴿ قوله ولو سلم عدم الصدق الا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع ... الخ ﴾ شروع في الجواب الثاني عن الدعوى الثانية وقد عرفت منا تفصيله آنفاً فلا نكرر .

﴿ قوله ان قلت كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعا عنـــه شرعا ومعاقباً عليه عقلا ... الخ ﴾ حاصل الاشكال أنه كيف يعقل أن يكون مثل الخروج عن الغصب أو شرب الخمر في المهلكة محرما شرعا ومعاقباً عليه عقلا فيما اذا كان الدخول أو الوقوع في المهلكة بسوء الإختيار مع بقاء ما يتوقف عليه وهو التخلص عن الغصب أو النجاة من المهلكة على وجوبه شرعا ووضوح سقوط الوجوب بامتناع المقدمة ولو شرعا لا عقلا (وحاصل الجواب) أن المقدمة وان كانت محرمة شرعا ولكنها ليست كالممتنع عقلا اذا كانت واجبة بحكم العقل ارشاداً لئلا يقع في أشد المحذورين ومن المعلوم أن مع وجوبها العقلي لا بأس ببقاء ذي المقدمة على وجوبه الشرعي (ولو سلم) ذلك أي أن المحرم شرعا كالممتنع عقلا فنلتزم بسقوط وجوب ذي المقدمة شرعا مع بقاء وجوب اتيانه عقلا خروجا عن عهدة ما تنجز عليه سابقاً من النهي عن الغصب بتمام انحائه وفراراً عن الوقوع في المحذور الأشد وهو البقاء في الغصب

(أقول) والحق أن هذا الإشكال فاسد من أصله لا يحتاج الى الجواب أصلا والحري كان أن يضرب عليه فانه مع اعتراف المصنف قبلا بكون الخروج منهياً عنه في السابق وقد سقط نهيه بحدوث الإضطرار اليه لا يكاد يبق مجال لهذا الإشكال من أنه كيف يكون مثل الخروج والشرب محرما شرعا مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه (وأضعف منه) جوابه عنه من دعوى

التفكيك بين حكم الشرع وحكم العقل فالشرع يحرم الخروج والعقل يوجبه ويأمر به وهو غير معقول (وأضعف من الكل) جوابه الثانى من الإلتزام بسقوط وجوب ذى المقدمة شرعا مع بقاء وجوبه عقلا فتأمل جيداً .

﴿ قوله وإلزام العقل به لذلك إرشاداً . . . الخ ﴾ ليس الواو عطفاً بل للاستيناف أى وإلزام العقل بالإتيان بذى المقدمة إرشاداً لأجل الخروج عن عهدة ماتنجز عليه سابقاً والفرار عن الوقوع فى المحذور الأشد كاف لاحاجة معه إلى بقاء وجوبه شرعا .

﴿ قوله وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه . . . الخ ﴾ شروع فى الرد على الفصول القائل بكون الخروج مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه لكونه منهياً عنه فى السابق أى قبل الدخول وقد عصاه بسوء إختياره (ووجه الظهور) ماتقدم من المصنف فى وجه عدم كونه مأموراً به من أن الخروج وإن كان مقدمة للواجب الأهم ولكن التوقف والإنحصار به حيث كان بسوء الإختيار فلا يجب ولكن قد عرفت منا ضعفه بما لا مزيد عليه وان سوء الإختيار مما لا دخل له فى نفى وجوبه غيرياً بعد صيرورته مقدمة للواجب الأهم ما لم يرفع المولى يده من الواجب الأهم أو نحن نرفع يدنا من الملازمة التى أدعيناها فى مقدمة الواجب بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته وأن الحق على هذا هو مع صاحب الفصول رحمه الله فى كون الخروج مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه .

﴿ قوله مع ما فيه من لزوم إتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والإيجاب قبل الدخول أو بعده كما فى الفصول مع اتحاد زمان الفعل . . . الخ ﴾ هذا رد آخر على الفصول غير ما أشير اليه آنفاً وقبل توضيحه لا بأس بذكر جملة من عبائر

الفصول مما يناسب المقام ثم الشروع فى النقض والإبرام بما يتضح به المرام فنقول (قال) فى جملة ما أفاده هنا (ما هذا لفظه) لا يقال لو صح ذلك لزم أن يكون الخروج طاعة وعصيانا وهو محال لأن الطاعة والعصيان أمران متنافيان بالضرورة فيمتنع إستنادهما إلى شيء واحد أو تواردهما على محل واحد لأنا نقول ان أريد أن الطاعة والعصيان متنافيان من حيث نفسيهما فممنوع لأن معناهما موافقة الطلب ومخالفته ولا منافاة بينهما مع تعدد الطلب وان أريد انهما متنافيان من حيث ما اضيفا اليه من الأمر والنهى فممنوع أيضاً لأنهما انما يتنافيان اذا اجتمعا فى الزمان كما هو شأن التضاد وقد بينا أن زمن الأمر غير زمن النهى (الى أن قال) فيكون للخروج بالقياس الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان أحدهما مطلق وهو النهى عن الخروج والآخر مشروط بالدخول وهو الأمر به وهما غير مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الضدين بل يتصف بكل فى زمان (انتهى موضع الحاجة من كلامه) رفع مقامه (فيقول المصنف) فى رده إنه لو قلنا بكون الخروج مأموراً به مع اجراء حكم المعصية عليه للنهى السابق لزم أن يكون الخروج مع وحدة عنوانه حراماً وواجباً (وما تشبث به الفصول) فى دفع التضاد باختلاف زمان الحرمة والوجوب وان الحرمة كانت فى السابق والأمر به يكون فى اللاحق (مما لا يجدى) مع اتحاد زمان الفعل وموطنه اذ لا اشكال فى أن الخروج موطنه هو بعد الدخول فمعنى حرمته قبلا أنه يحرم الخروج بعد الدخول فاذا فرض أنه بمجرد تحقق الدخول فى الخارج يجب الخروج غيريا لزم التضاد لوحدة زمان الفعل نظير قولك فى يوم الأربعاء اكرم زيداً يوم الجمعة وقولك فى يوم الخميس لا تكرم زيداً يوم الجمعة فهما متناقضان من حيث وحدة زمان الفعل وان كان زمان الإيجاب والتحريم متعددا فالمجدي لدفع التناقض هو

تعدد زمان الفعل كما فى قولك اكرم زيدا يوم الجمعة ولا تكرم زيدا يوم السبت وان كان زمان الحكمين واحدا لا تعدد زمان الإيجاب والتحريم مع وحدة زمان الفعل (كما أن ما تشبث به الفصول) أخيرا من كون النهى مطلقا والأمر مشروطاً بالدخول (مما لا يجدى أيضاً) فان حرمة الشيء على نحو الإطلاق الى الآخر والوجوب فى بعض الأحوال متنافيان جدا.

(أقول) ان المصنف كما تقدم قبلا وان لم يلتزم بكون الخروج بعد الدخول واجباً ولكن قد التزم بكونه منهياً عنه فى السابق قبل الدخول وأنه بالدخول يسقط نهيه لحدوث الإضطرار اليه (وعليه) فيتوجه اليه الإشكال مثل ما يتوجه الى الفصول عيناً غايته أنه يتوجه الى الفصول لزوم اتصاف الخروج بالحرمة والوجوب مع اتحاد زمان الفعل ويتوجه الى المصنف لزوم اتصاف الخروج بالحرمة وعدم الحرمة مع اتحاد زمان الفعل ومن المعلوم أنه كما تكون الحرمة والوجوب متضادين لا يجتمعان فكذلك تكون الحرمة وعدم الحرمة متناقضين لا يجتمعان (هذا مضافا) الى أنه لا محذور عقلا فى اتصاف شيء واحد بالوجوب والحرمة مع اختلاف زمانهما واتحاد زمان الفعل فان المستحيل عقلا هو اتصاف شيء واحد بالوجوب والحرمة مع اتحاد زمان الحكمين واتحاد زمان الفعل جميعاً وأما مع اختلاف زمان الايجاب والحرمة واتحاد زمان الفعل بان يقول المولى فى يوم الاربعاء لا تكرم زيدا يوم الجمعة وبعد مجيء يوم الخميس يقول اكرم زيدا يوم الجمعة فلا محذور فيه أبدا بل يكون من قبيل النسخ والبداء غايته أن هذا النحو من التحريم والايجاب يحتاج الى داع عقلائى وحكمة عقلائية وهى موجودة فى المقام لأن الخروج من الغصب فيه مفسدة الغصب وفيه مصلحة التخلص فالمولى من قبل الدخول فى الغصب يطلب منه ترك الخروج ولو بترك الدخول من أصله فاذا ترك الدخول

سلم من المفسدة ولا يفوته المصلحة وهو التخلص لأنها حاصلة بنفسها وبعد تحقق الدخول في الغصب يرفع المولى يده عن النهي ويأمر بالخروج مع ما فيه من المفسدة نظرا الى ما فيه من المصلحة الغالبة وهي التخلص عن الغصب وهكذا الأمر في شرب الخمر في المهلكة حرفا بحرف فيطلب منه أولا تركه بترك الوقوع في المهلكة وبعد الوقوع فيها يأمر بفعله لما فيه من المصلحة الغالبة فتدبر جيدا فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله كيف ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصيانا للنهي السابق واطاعة للأمر اللاحق فعلا . . . الخ ﴾ قد عرفت الجواب عن هذا الاشكال من نفس كلام الفصول فان التنافي في كون الخروج اطاعة وعصياناً ان كان من حيث نفس الطاعة والعصيان فهذا ممنوع لكون الخروج اطاعة لطلب وعصياناً لطلب آخر وان كان التنافي من حيث ما اضيفا اليه من الأمر والنهي فقد عرفت أنه لا تنافي بينهما بعد اختلافهما زماناً وان اتحد زمان الفعل وموطنه بالتقريب الذي قد عرفته منا آنفاً .

(نعم) لم يكف تقريب الفصول بنفسه في تصحيحهما وفي دفع التنافي بينهما (بل) لم يصح دعواه الأخيرة من كون النهي مطلقاً والأمر مشروطاً فان النهي أمده الى أن يتحقق الدخول في الخارج لا الى الآخر والأمر يحدث بعد الدخول .

﴿ قوله ومبغوضاً ومحبوبا كذلك . . . الخ ﴾ أي فعلا وفيه عدم لزوم ذلك فان الخروج فعلا أي بعد الدخول باق على ما كان عليه من المبغوضية السابقة لاشتماله على مفسدة الغصب ولكن المولى انما يأمر به فعلا فرارا عما هو أبغض وأشد وهو البقاء في الغصب نظير أمره باكل الميتة عند الاضطرار اليه فرارا عما هو ابغض واشد محذورا وهو هلاك النفس .

﴿قوله وأما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه . . . الخ﴾ وهو القول الرابع في المسألة وقد عرفت أنه مختار المحقق القمي رحمه الله وأنه نسبه إلى أبي هاشم وأكثر أفاضل متأخرينا بل وظاهر الفقهاء (وقد رد عليه المصنف) ها هنا من قبل أن يذكر دليله الذي استدل به وكان الأولى عكس ذلك فهو من قبيل الشرح قبل المتن (وعلى كل حال) قد استدل المحقق القمي لمختاره بعبارات طويلة مضطربة غير وافية بمقصوده وقد لخصها التقريرات بعبارة مختصرة وافية (قال أعلى الله مقامه) حجة القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه هو أن المقتضي وهو اطلاق الأدلة الدالة على حرمة الغصب ووجوب التخلص موجود ولا مانع منه لأن المانع اما إجتماع الضدين أو التكليف بما لا يطاق وشيء منهما لا يصلح لذلك أما الأول فلما عرفت من إجداء تعدد الجهتين في اجتماعهما وأما الثاني فلأنه لا نسلم بطلان التكليف بما لا يطاق فيما اذا كان المكلف سبباً له فان الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار (انتهى) وحاصله أن الخروج من الغصب هو من صغريات مسألة الإجتماع وقد أخترنا فيها الجواز فالخروج بعنوان أنه غصب حرام وبعنوان أنه تخلص واجب والمندوحة وان اعتبرناها هناك حذراً عن لزوم التكليف بما لا يطاق ولكنها لا تعتبر في المقام لكون الإنحصار بسوء الأختيار والإمتناع بالاختيار مما لا ينافي الاختيار .

(نعم) المحقق المذكور لم يصرح في كلامه بلفظ أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولكنه قد أفاد ما يؤدي ذلك عيناً (قال) وأما فيما نحن فيه فانه وإن كان يلزم تكليف ما لا يطاق أيضاً ولكن لا دليل على استحالته إن كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفاً بالحج اذا أخره اختياراً وان فات استطاعته (انتهى كلامه) هذا كله

حاصل الاستدلال (وأما الجواب عنه) فالحق أن يقال .

(أولا) إن الخروج وإن كان غصباً ولكنه ليس تخلصاً عن الغصب بل به يحصل التخلص عن الغصب فهو مقدمة له وسبب له والمحقق المذكور ممن لا يقول بوجوب المقدمة كي يجتمع في الخروج النهي النفسي والأمر الغيري وتوضيحه أن الخروج كما أشير قبلا في صدر البحث في ذيل التعليق على قول المصنف كما اذا لم يكن هناك توقف عليه . . . الخ مقدمة للكون في خارج الغصب وترك الكون في الغصب فان الكون في خارجه وترك الكون في داخله متلازمان في عرض واحد فاذا كان مقدمة لأحدهما كان مقدمة للآخر أيضاً (ثم ان) التخلص هو عنوان وجودي منتزع عن خصوص ترك الكون في الغصب منطبق عليه انطباق عنوان الصوم على تروك خاصة وليس التخلص هو عنوان منطبق على نفس الخروج الذي هو مقدمة له .

(وثانياً) لو سلم أن الخروج بنفسه تخلص عن الغصب فليست النسبة بين العنوانين المنطبقين على الخروج من الغصب والتخلص عموماً من وجه بل عموم مطلق فان كل تخلص عن الغصب غصب ولا عكس والمحقق المذكور وإن حاول اثبات كون النسبة بينهما عموماً من وجه بدعوى إمكان التخلص بوجه آخر غير الخروج الغصبي بان يحمله غير الغاصب ويخرجه من دون إختياره ولكنه ضعيف فانه مضافا إلى أن ذلك انما يتم اذا لم يكن الفضاء غصبياً وإلا فخروجه محمولا على الغير أيضاً غصب أن مفروض البحث هو إنحصار التخلص عن الغصب بالخروج الغصبي المحرم لا بغيره مما ليس بغصب .

(وثالثاً) لو سلم كون الخروج ذات عنوانين بينهما عموم من وجه فنحن قد أثبتنا الامتناع في مسألة الاجتماع ومعه لا يكاد يبقى مجال لدعوى الجواز اصلا .

(ورابعاً) لوسلم الجواز فى مسألة الاجتماع فنى المقام لا نقول به لانتفاء المندوحة فانها كما تقدم قبلا وإن لم تعتبر هى فيما هو المهم المبحوث عنه من استحالة الاجتماع وعدمها استناداً الى وحدة المتعلق أو تعدده ولكن قد قلنا أنه على الجواز وفعلية كلا الحكمين لابد من وجود المندوحة وتمكن المكلف من التفكيك بين التكليفين فى مقام الامتثال كى لايلزم التكليف بالمحال أى بغير المقدور (وأما ما قيل) من أن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار (فهو كلام) فى قبال الأشاعرة المدعين لكون الافعال غير إختيارية نظراً الى أن الشيء ما لم يجب من ناحية العلة لم يوجد فاذا وجب خرج عن تحت الاختيار فيقال لهم إن خروج الشيء عن تحت الاختيار بايجاد العلة له هو مما لا ينافى الاختيار من جهة انتهائه بالآخرة الى ما بالاختيار وليس المقصود من ذلك أن الشيء بعد أن امتنع ولو بسوء الاختيار صح أن يتعلق به التكليف فعلا فانه غير معقول (وأما حكم الفقهاء) بوجوب الحج على من زالت استطاعته فهو فى صورة بقاء القدرة العقلية عليه بان تمكن من الحج متسكعاً لا مطلقاً حتى مع زوال القدرة العقلية رأساً (ثم ان) جميع ما تقدم من أول بحث الخروج الى هنا كان تفصيل الكلام فى قول التقريرات وقول الفصول وقول المحقق القمى وقول المصنف وبقى فى المقام قول واحد وهو القول الأول فى المسألة من كون الخروج منهياً عنه كما فى السابق مع عدم كونه مأموراً به (وقد احتج) القائل به على ما فى التقريرات بانه تصرف فى ملك الغير وهو غصب عند عدم الاذن وهو منهى عنه وبان الواجب هو عدم التصرف والخروج انما هو مقدمة له فهى ليست بواجبة .

(أقول) وضعف هذا القول يظهر من جميع ما تقدم الى هنا فانه مع حدوث الاضطرار الى الخروج ولو كان بسوء الاختيار لا يكاد يعقل بقاء

النهي على حاله وأما دعوى عدم كون المقدمة واجبة فقد عرفت ضعفها في بحث المقدمة بما لا مزيد عليه فلا نعيد .

﴿ قوله ففيه مضافا إلى ما عرفت من إمتناع الإجتماع . . . الخ ﴾ إشارة إلى الجواب الثالث من الأجوبة المتقدمة .

﴿ قوله فضلا عما إذا كان بعنوان واحد كما في المقام حيث كان الخروج بعنوانه سببا للتخلص . . . الخ ﴾ إشارة إلى الجواب الاول من الأجوبة المتقدمة وليس في كلام المصنف من الجواب الثاني عين ولا أثر .

﴿ قوله عن ترك الحرام المسبب عن الخروج . . . الخ ﴾ المصنف بمقتضى قوله هذا يعترف ويصرح بان الخروج سبب ومقدمة لترك الكون في الغصب ولكن سبق منه تعليقة على قوله المتقدم في صدر البحث كما إذا لم يكن هناك توقف عليه . . . الخ قد أنكر فيها مقدمية الخروج لترك الكون في الغصب وإنما هو مقدمة للكون في خارج الغصب ونحن قد ضعفناه بان الكون في خارج الغصب وترك الكون في داخله متلازمان في عرض واحد فاذا كان مقدمة لأحدهما كان مقدمة للآخر أيضاً وها هنا أيضاً له تعليقة على قوله هذا يكرر فيها كلامه المتقدم في تعليقته السابقة ولكنك بعد ما عرفت منا ضعفه جداً فلا يكاد ينفعه التكرار ولو كان مراراً عديدة .

﴿ قوله أن الإجتماع ها هنا لو سلم أنه لا يكون بمحال لتعدد العنوان وكونه مجديا في رفع غائلة التضاد كان محالا لأجل كونه طلب المحال حيث لا مندوحة هنا . . . الخ ﴾ هذا شروع في الجواب الرابع من الأجوبة المتقدمة وقد عرفت أنه أبسطها وأقواها .

﴿ قوله وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلا . . . الخ ﴾ فانه بعد ما ثبت الإمتناع عقلا وجب تقييد أحد الحكمين لا محالة فان قلنا

بالتعارض وجب اخراج المجمع عن تحت أحد الحكمين رأساً فيكون بمنزلة التخصيص العرفى كما فى العام والخاص وان قلنا بالتزاحم كما أخترنا ذلك وتقدم شرحه وجب اسقاط أحد الحكمين عن التنجز فقط فيكون التخصيص عقلياً ناشئاً عن تقديم أحد الحكمين باحدى مرجحات باب التزاحم وسيأتى تصريح المصنف بان وزان التخصيص فى المقام وزان التخصيص العقلى الناشى من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فانتظر يسيراً .

في ثمرة بحث الخروج عن الارض الغصبي

﴿قوله ثم لايخفى انه لااشكال فى صحة الصلاة مطلقاً فى الدار المغصوبة على القول بالإجتماع ... الخ﴾ هذا شروع فى ثمرة بحث الخروج عن الأرض الغصبي إذا توسطها بسوء الإختيار ولكن قد ذكر المصنف فى المقام فروعا عديدة تظهر الثمرة فى الفرع الثالث منها والظاهر أن المراد من قوله مطلقاً أنه تصح الصلاة فى الدار المغصوبة على القول بالإجتماع على كل حال من غير فرق بين كونها مع الإضطرار إلى الغصب أم لا كان الإضطرار اليه بسوء الاختيار أم بغير سوء الاختيار كانت الصلاة فى حال الخروج أو فى حال الدخول أو فى حال البقاء ففى جميع هذه الصور كلها تصح الصلاة فى الغصب على القول بجواز الاجتماع وتعدد المتعلق وعدم سراية كل من الأمر والنهى إلى متعلق الآخر وان كان المصلى آثماً فى بعض الصور .

(أقول) أما صحة الصلاة فى المغصوبة على القول بالاجتماع لا مع الاضطرار إلى الغصب فواضح (وأما مع الاضطرار بسوء الاختيار) فلان المجوز وإن اعتبر المندوحة فى فعلية الحكمين ولا مندوحة فى هذا الفرض

ولكن صرح المحقق القمى فى محكى كلامه المتقدم بعدم بطلان التكليف بما لا يطاق إذا كان المكلف هو السبب لتوجهه اليه مستدلا بان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار (وأما إذا كان الاضطرار لا بسوء الاختيار) فلا محالة يلتزم بسقوط النهى حينئذ وبقاء الأمر فتصح العبادة قهراً.

﴿قوله وأما على القول بالامتناع فكذلك مع الاضطرار إلى الغصب لا بسوء الاختيار . . . الخ﴾ نعم تصح الصلاة فى الغصب مع الاضطرار اليه لابسوء الاختيار لكن على نحو لاتستلزم تصرفا زائداً كما أشير قبلا (وعليه) فلا يركع ولا يسجد إلا بالايماء ومنه يظهر عدم جواز البدار حينئذ إلا مع اليأس عن طرو الاختيار والله العالم.

﴿قوله أو معـــه ولكنها وقعت فى حال الخروج على القول بكونه مأموراً به بدون اجراء حكم المعصية عليه . . . الخ﴾ هذا هو الفرع الثالث الذى تظهر فيه ثمرة بحث الخروج عن الأرض الغصبي فبعد القول بالامتناع والاضطرار الى الغصب بسوء الاختيار (ان قلنا) أن الخروج مأمور به بدون أن يجرى عليه حكم المعصية كما اختاره التقريرات فتصح الصلاة حينئذ فى حال الخروج والا فلا تصح سواء قلنا بكون الخروج منهياً عنه فعلا كما فى السابق أو قلنا بكونه مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه أو لا منهياً عنه فعلا ولا مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه (وقدأشارالتقريرات) الى هذه الثمرة فقال (ما لفظه) والأقوى كونه يعنى الخروج مأموراً به فقط ولا يكون منهياً عنه (الى أن قال) ولعله ظاهر الفقهاء حيث حكموا بصحة الصلاة فى حال الخروج (انتهى) فاستكشف رحمه الله من حكمهم بصحة الصلاة فى حال الخروج كون الخروج مأموراً به عندهم من دون اجراء حكم المعصية عليه.

(أقول) لا اشكال فى صحة الصلاة المندوبة فى حال الخروج على هذا

القول نظراً الى كفاية الايماء فيها فى حال المشى بدلا عن الركوع والسجود حتى فى حال الاختيار ولا يعتبر فيها الاستقرار ولا الاستقبال (وأما الصلاة الفريضة) فلابد من فرض ضيق الوقت فيها على نحو لا يتمكن من ايقاع الصلاة فى خارج الغصب مع الركوع والسجود والاستقرار والاستقبال والا فلا تصح واذا فرض ضيق الوقت بالنسبة الى الفريضة حتى جاز الاتيان بها فى حال الخروج مومياً الركوع والسجود بلا رعاية للاستقرار والاستقبال فلا فرق حينئذ بين القول بإجراء حكم المعصية عليه أم لا وذلك لما عرفت منا فى صدر البحث من أنه اذا اضطر الى الصلاة فى الغصب صحت الصلاة فيه اذا لم تستلزم تصرفا زائداً بل هى مأمورة بها ولو كان الاضطرار اليها بسوء الاختيار واستحق عليها العقاب بعداً فراجع.

﴿ قوله أو مع غلبة ملاك الأمر على النهى مع ضيق الوقت أما مع السعة فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضد واقتضائه ... الخ ﴾ عطف على قوله مع الاضطرار الى الغصب لا بسوء الاختيار والمعنى هكذا وأما على القول بالامتناع فكذلك لا اشكال فى صحة الصلاة فى الدار المغصوبة مع الاضطرار الى الغصب لا بسوء الاختيار أو مع غلبة ملاك الأمر على النهى لكن فى ضيق الوقت وأما مع السعة والتمكن من اتيان الصلاة فى غير الغصب فصحتها مبتنية على عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص والا فلا تصح نظراً الى أن الأمر فى الصورة المفروضة يتعلق بالصلاة فى خارج الغصب لخلوها عن المنقصة والصلاة فى الغصب مما يضادها ويعاندها بناء على أنه لا يبقى مع أحدهما مجال الأخرى كما صرح فى المتن فتقع الصلاة فى الغصب منهية عنها فتفسد.

(أقول) اذا فرض عدم تعلق الأمر بالصلاة فى الغصب مع غلبة ملاك

الأمر الا مع الضيق دون السعة فالأمر المتعلق بالصلاة فى خارج الغصب عند السعة أمر موسع والأمر الموسع على القول بالاقتضاء لا يقتضى الا النهى الموسع والنهى الموسع مما لا يوجب الفساد كما تقدم تحقيقه فى صدر مسألة الضد ما لم يتضيق الأمر فيقتضى النهى المضيق فيوجب الفساد .

﴿ قوله فالصلاة فى الغصب اختياراً فى سعة الوقت صحيحة . . . الخ ﴾ تفريع على عدم الاقتضاء أى وعليه فالصلاة فى الغصب اختيـــاراً فى سعة الوقت صحيحة مع غلبة ملاك الأمر على النهى كما هو المفروض فى الفرع الأخير فلا تغفل .

﴿ قوله وان لم تكن مأموراً بها . . . الخ ﴾ بل وتكون مأمورة بها أيضاً على القول بالترتب كما هو الاصح على ما حققناه .

﴿ قوله الأمر الثانى قد مرّ فى بعض المقدمات أنه لا تعارض بين مثل خطاب صل ولا تغصب على الامتناع . . . الخ ﴾ قدمر ذلك فى الأمر الثامن حيث قال فيه أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع الا اذا كان فى كل واحد من متعلق الايجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتى فى مورد التصادق والاجتماع (إلى أن قال) وأما إذا لم يكن المتعلقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب (إلى أن قال) فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان إذا أحرز أن المناط من قبيل الثانى (الى أن قال) والا فلا تعارض فى البين بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلا لكونه أقوى مناطاً فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجحات الروايات أصلا بل لابد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات . . . الخ (ثم ان المقصود) من صدر هذا التنبيه كما تقدم فى الأمر الثامن هو بيان أنه اذا أحرز المناطان فى المجمع وكان على الامتناع من صغريات باب التزاحم فكيف يصنع به وماحكم

التزاحم بين المقتضيين وقد عبرنا نحن عن ذلك فيما تقدم بالمقام الثالث واستقصينا الكلام فيه بقدر الحاجة فتذكر ولا نعيد .

﴿قوله ثم لا يخفى ان ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به فى المسألة لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً . . . الخ﴾ رد على التقريرات على ما يظهر من الفوائد (قال فى التقريرات) وأما الترجيح بحسب الدلالة فقيل أنه مرعى فى المقام حيث أنه يحكم بتقديم النهى فى مورد الاجتماع لأن دلالة الأمر على مطلوبية محل الاجتماع بالاطلاق ودلالة النهى على مبغوضيته بالعموم ولا شك أن العام أظهر من المطلق فى استيعابه لافراده ويمكن أن يقال إن ملاحظة الترجيح فى الدلالة يوجب المصير الى أن مورد الاجتماع خارج عن المطلوب بجميع أحواله وأطواره وهو يوجب فساد المورد بواسطة ارتفاع المطلوبية والامر ولو حال الغفلة عن الحرمة وقد عرفت أن المانعين لا يلتزمون به (انتهى) فيقول المصنف إن ترجيح أحد الدليلين فى المسألة مما لا يوجب خروج المجمع عن تحت الآخر رأساً كما هو مقتضى التقييد والتخصيص بل يوجب خروجه عن تحت فعلية الآخر وتنجزه مع محفوظية مرتبة الانشاء وإحراز الملاك فيه بوسيلتها وعليه فاذا وقعت الصلاة فى الغصب لإضطرار أو جهل أو نسيان وقد زال النهى عن التنجز والتأثير فى البطلان أثر لا محالة ملاك الأمر الموجود فيها فى الصحة ولا تفسد .

(أقول) نعم ترجيح أحد الدليلين فى المسألة مما لا يوجب خروج المجمع عن تحت الآخر رأساً كما ذكر المصنف ولكن هذا اذا كان ترجيحه بمرجحات باب التزاحم لا ترجيحه باقوائية الدلالة كما هو مقصود التقريرات والا فالترجيح بها مما يوجب لا محالة خروج المجمع عن تحت الآخر رأساً

فلا يبق وجه للصحة فى حال الغفلة عن الحرمة أصلا فاللازم فى قبال الكلام المذكور للتقريرات هو منع الصغرى، وعدم تسليم كون أحد الدليلين فى المسألة أقوى دلالة كما سيأتى بل منع كون المسألة من باب التعارض كى تصل النوبة الى الترجيح الدلالى بل هى من باب التزاحم كما عرفت تفصيله فى الأمر الثامن لامنع الكبرى أى منع كون ترجيح أحد الدليلين فى الدلالة موجبا لخروج المجمع عن تحت الآخر رأسا فافهم جيداً .

﴿ قوله بل قضيته ليس إلا خروجه فيما كان الحكم الذى هو مفاد الآخر فعلياً . . . الخ ﴾ كان الصحيح أن يقول بل قضيته ليس إلا خروجه عن فعلية الحكم الذى هو مفاد الآخر .

﴿ قوله أو لم يكن واحد من الدليلين دالا على الفعلية أصلا . . . الخ ﴾ فان الصلاة فى هذا الفرض صحيحة أيضاً لعدم فعلية النهى وتنجزه كى يمنع عن الصحة وينافى القربة ولكن تقدم منا فى المقام الثانى من المقامات المتقدمة فى الأمر الثامن أن الدليلين دائماً بصدد الحكم الفعلى فلا معنى لكون أحدهما بصدد الحكم الإقتضائى فضلا عن أن يكون كلاهما كذلك .

﴿ قوله كما هو الحال فيما إذا كان الخطابان من أول الأمر متعارضين ولم يكونا من باب الإجتماع أصلا . . . الخ ﴾ أى كما هو الحال من حيث الإشكال فى صحة الصلاة لا من حيث فساد الإشكال فلا تشتبه .

﴿ قوله وذلك لثبوت المقتضى فى هذا الباب . . . الخ ﴾ علة لفساد الإشكال فى صحة الصلاة فى صورة الجهل أو النسيان ونحوهما .

﴿ قوله كما إذا لم يقع بينهما تعارض ولم يكونا متكفلين للحكم الفعلى . . . الخ ﴾ بل ولو كانا متكفلين للحكم الفعلى فانه قد وفق بين الفعليين فى الأمر التاسع بحملهما على الإقتضائى لو لم يكن أحدهما أظهر وإلا فخصوص الظاهر

وقد عامل معهما فى المقام معاملة المتزاحمين حيث حكم بتقديم الاقوى منهما دلالة أو سنداً وبطريق الإن أحرز أن مدلوله أقوى مقتضياً من الآخر .

﴿ قوله وزان التخصيص العقلى ... الخ ﴾ الفرق بين التخصيص العقلى والتخصيص العرفى أن التخصيص العرفى كما فى العام والخاص هو مما ينقطع به الحكم من أصله والتخصيص العقلى كما فى المتزاحمين هو مما ينقطع به الحكم عن المرتبة الفعلية والتنجز مع بقاء مرتبة الإنشاء على حالها .

﴿ قوله المقتضى لصحة مورد الإجتماع مع الأمر أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهى له أو عن فعليته . . . الخ ﴾ (أما قوله) المقتضى لصحة مورد الإجتماع فهو صفة للتخصيص العقلى (وأما الترديد) فى صحة مورد الإجتماع بين كونها مع الأمر أو بدونه فهو للاشارة إلى ما تقدم منه فى الأمر العاشر من الحكم بصحة الصلاة فى الغصب على الإمتناع وترجيح جانب النهى إذا كانت الصلاة بلاالتفات إلى الحرمة قصوراً وان لم تكن إمتثالا للأمر بناء على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسدواقعاً لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح (فان قلنا) بتبعية الأحكام لما هو الأقوى فالصلاة فى الغصب نسيانا أو جهلا عن قصور صحيحة ولا أمر لها لما فرض من تبعية الأحكام للجهة الغالبة وهى جهة النهى (وإن قلنا) بتبعيتها لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح فالصلاة فى الغصب نسيانا أو جهلا عن قصور صحيحة ولها الأمر لما فرض من تبعية الأحكام للجهة المؤثرة للحسن أو القبح وهى جهة الأمر التى قد أثرت فعلا فى الحسن الصدورى (وأما مقصوده) من المانع عن تأثير المقتضى للنهى له فهو النسيان أو الجهل القصورى ونحوهما كالإضطرار (بقى شىء) وهو الترديد بين كون المانع مانعاً عن تأثير المقتضى للنهى له أو عن فعليته وهو على الظاهر مما لا وجه له فان المانع عن

تأثير المقتضي للنهي له ليس إلا النسيان أو الجهل قصوراً أو الإضطرار وهو مما لا يرفع النهي من أصله الا فعليته والا فبأي وسيلة قد أحرزنا المناط في المجمع وكان من باب التزاحم وحكمنا بصحة الصلاة في الغصب مع النسيان أو الجهل القصوري أو مع الإضطرار (مضافا) الى أن نسيان الحكم أو الجهل به لو كان رافعاً للحكم من أصله وكان النهي منوطاً بالذكر والعلم لزم الدور كما لا يخفى وان لم يجر ذلك في نسيان الموضوع أو الجهل به فتفطن .

﴿ قوله كما مر تفصيله . . . الخ ﴾ أي في الأمر العاشر كما أشير آنفاً .

في مرجحات النهي على الأمر

﴿ قوله وقد ذكروا لترجيح النهي وجوهاً منها أنه أقوى دلالة . . . الخ ﴾ قد ذكر القائلون بالإمتناع لترجيح جانب النهي على الأمر وجوهاً .

(منها) أنه أقوى دلالة ووجه أقوائيته في الدلالة كما يظهر من العبارة المتقدمة للتقريرات أن دلالة الأمر على وجوب مورد الإجتماع يكون بالإطلاق ودلالة النهي على حرمته يكون بالعموم والعموم أقوى دلالة من الإطلاق فيقدم عليه (وقد أورد عليه) بان عموم النهي أيضاً لا يكون الا بوسيلة مقدمات الحكمة الجارية في المتعلق كمادة الغصب ونحوها فاذاً لافرق بين اطلاق الأمر وعموم النهي من حيث كونهما مستفادين من الحكمة لا بالوضع فلا ترجيح (وقد انتصر بعضهم) للوجه المذكور فاورد على الإيراد بما حاصله أنه لو كان العموم في النهي مستنداً الى مقدمات الحكمة لم يكن استعمال مثل لا تغصب في بعض أفراد الغصب ولو بالقرينة مجازاً لعدم تمامية المقدمات حينئذ فلا يبقى موجب للتجوز وهو فاسد بل العموم فيه مستند الى دلالة النهي عليه

بالالتزام نظراً الى وقوع الطبيعة فى حيز النهى فلا ينتهى عنها الا بالانتهاء عن جميع أفرادها فيكون العموم للنهى من المداليل الالتزامية وان لم تكن لفظية بل عقلية لعدم اللزوم البين بالمعنى الأخص (وفيه) أن العموم فى النهى وان كان مستفاداً من دلالته عليه بالالتزام كما ذكره المنتصر ولكن الاستدلال لنفى استفادته من الحكمة بماذكره فى المقام فى غير محله فان الاستعمال فى بعض الأفراد سواء كان بمخصص متصل أو منفصل لا يكاد يكون مجازاً كما سيأتى شرحه فى العام والخاص من غير فرق بين كون العموم مستفاداً من الحكمة أو من الوضع أو من الدلالة عليه بالالتزام كما فى النهى والنفى الداخلين على الطبيعة (ثم ان المصنف) قد حكم بين المورد والمنتصر بما حاصله أن دلالة النهى أو النفى على العموم مما لاشبهة فيه ولكن العموم فى المقام ليس مستفاداً من خصوص الحكمة فقط كما زعم المورد ولا من خصوص دلالة النهى عليه فقط بالالتزام كما زعم المنتصر بل بكليهما جميعاً فبمقدمات الحكمة تتعين دائرة المنصب سعة وضيقاً ثم بالنهى الداخل عليه يستوعب تمام أفراده كما هو الحال فى لفظ كل رجل فاستفادة العموم منه يكون بمجموع الأمرين لا ببعضها دون بعض ولكن قد رجع عنه أخيراً بقوله اللهم الا أن يقال . . . الخ كما رجع عنه فى العام والخاص أيضاً على ما سيأتى تفصيله بدعوى أن لفظ الكل أو النهى أو النفى الداخل على الجنس بنفسه كاف فى الدلالة على استيعاب تمام أفراد المدخول من دون حاجة الى مقدمات الحكمة فى المتعلق (وعليـــه) فيكون الحق مع المنتصر من حيث كون العموم فى النهى مستنداً الى مجرد الدلالة عليه بالالتزام والاطلاق فى الأمر يكون مستنداً الى مقدمات الحكمة فيكون النهى أقوى دلالة فيقدم .

(أقول) لو سلم أن الحق مع المنتصر كما رجع المصنف أخيراً بان كان

العموم في جانب النهي مستفاداً من الدلالة عليه بالإلتزام والإطلاق في جانب الأمر مستفاداً من مقدمات الحكمة (فيرد عليه أولا) أن مجرد ذلك مما لا يوجب أقوائية الدلالة والأظهرية في جانب النهي بحسب المتفاهم العرفي بحيث لو أعطى مثل خطابي صل ولا تغصب بيد العرف عرفوا منهما أن الصلاة في الغصب داخل تحت النهي وخارج عن تحت الأمر كما هو الحال في العام والخاص نظير قوله صل ولا تصل في الغصب حيث يرون فيهما أن المجمع داخل تحت الخاص لا العام نظراً إلى أظهرية الخاص فيه دون العام.

(وثانياً) ان المسألة ليست من باب التعارض كي تصل النوبة إلى مرجحات هذا الباب وهي أقوائية الدلالة ثم أقوائية السند إذا تساويا في الدلالة بل من باب التزاحم فقد يقدم الأقوى فيه مناطاً وإن كان أضعف دلالة أو سنداً (وعليه) فالصحيح في مقام ترجيح جانب النهي على الأمر بعد القول بالإمتناع وكون المجمع من باب التزاحم لا التعارض كما أثبتناه في الجهة الأولى في ذيل الأمر الثامن هو أن يقال كما تقدم شرحه في الجهة الثانية إن النهي إنما يقدم على الأمر من جهة كونه تعيينياً لا بدل له والأمر تخييريا له البدل فكل فرد من أفراد الغصب يحرم على التعيين بخلاف أفراد الصلاة فيجب على التخيير ولو عقلا ومهما وقع التزاحم بين تكليفين كذلك قدّم ما لا بدل له على ما له البدل وأما الترجيح باغلبية المناط كما تقدم من المصنف في صدر هذا التنبيه الثاني فقد عرفت منا أنه لا يكاد يكون إلا بعد تساوي الطرفين من حيث اللابدلية والبدلية كما إذا انحصر الواجب في المقام بفرد واحد لا بدل له لا الترجيح بها من الأول.

﴿قوله وإن كان لا يلزم مجاز أصلا لو أريد منه خاص بالقرينة ... الخ﴾ كما في قوله اكرم كل رجل عالم فانه لا تجوّز فيه أصلا لا في لفظة كل

لاستعمالها في استيعاب تمام أفراد المدخول أي الرجل العام ولا في المدخول إذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول فان الرجل قد دل على الطبيعة المهملة والخصوصية الموجبة للتضييق قد استفيدت من كلمة العالم.

﴿ قوله ومنها ان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة وقد أورد عليه في القوانين بانه مطلقاً ممنوع . . . الخ ﴾ هذا هو الوجه الثاني من وجوه ترجيح جانب النهي على الأمر وحاصل رد القوانين عليه أن في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا كان تعيينياً وقد أجاب عنه المصنف بما حاصله أن في ترك الواجب فوت المصلحة وهي غير درك المفسدة.

﴿ قوله ولكن يرد عليه أن الأولوية مطلقاً ممنوعة بل ربما يكون العكس أولى . . . الخ ﴾ قد أورد المصنف على هذا الوجه الثاني من وجوه شتى.

(منها) وهو أهمها أن أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة على الاطلاق ممنوعة إذ قد ينعكس الأمر فيكون منفعة أهم وجلبها أولى من دفع المفسدة.

(ومنها) أنه لو سلم اطلاق الأولوية فهي أجنبية عن المقام فانها جارية فيما اذا دار الامر بين الواجب والحرام فان اتى بالواجب لم يترك الحرام وان ترك الحرام لم يأت بالواجب كما اذا توقف انقاذ غريق على اجتياز أرض غصبي لا فيما اذا دار الامر في فعل واحد بين الوجوب والحرمة كما في المجمع على الامتناع فانه يدور أمره بين رجحان جانب النهي أو الامر (وفيه) أنه لا وجه لتخصيص القاعدة على تقدير صحتها بما اذا دار الامر بين الواجب والحرام فان الملاك في جريانها ليس الا دوران الامر بين مفسدة الحرام ومصلحة الواجب وهو بعينه موجود في مثل المجمع لما فيه من المفسدة والمصلحة جميعاً بل وتجري القاعدة حتى في الفعل الذي دار أمره ثبوتاً بين كونه اما

حراما فيه المفسدة أو واجباً فيه المصلحة فان القاعدة على القول بها كما تقدم بها الحرام على الواجب فكذلك يقدم بها احتمال الحرمة على احتمال الوجوب

(ومنها) أنه لو سلم أن القاعدة ليست اجنبية عن المقام فهى انما تجدى اذا حصل القطع بالاولوية اذ لا عبرة بالاولوية الظنية ونحوها .

(ومنها) أنه لو سلم أن القاعدة مما تجدى حتى اذا لم يحصل القطع بالاولوية وكنا مترددين فى رجحان جانب النهى على الامر لعدم القطع بالاولوية فهى انما تجرى اذا لم يكن هناك مجال لجريان الاصل العملى عن الحرمة من جهة العلم الاجمالى كما فى دوران الامر بين الوجوب والحرمة التعيينيين وأما المجمع الدائر أمره بين الوجوب التخييرى والحرمة التعيينية فلا مانع عن جريان اصالة البراءة عن حرمته الفعلية فان الوجوب التخييرى كما سيأتى فى محله مما لاتجرى البراءة عنه حتى مع قطع النظر عن العلم الاجمالى فيبقى الاصل العملى فى جانب الحرمة بلامانع عنه فيجرى وتصح الصلاة فى الغصب لوجود المقتضى فيها وفقد المانع عن التقرب بها وهو النهى الفعلى المرتفع بالبراءة وان قيل بجريان الاشتغال فى الاقل والاكثر الارتباطيين وذلك لان المانع هناك واقعى فاذا رفعنا المانع بالبراءة فى الظاهر فلا يرتفع بها فى الواقع على تقدير وجوده فجاز أن نقول إنه لا يقطع ببراءة الذمة الا بالاحتياط ولكن المانع فى المقام على تقدير وجوده هو الحرمة الفعلية لا الحرمة الواقعية فاذا ارتفعت الفعلية بالاصل العملى فلا يبقى مانع عن الصحة أصلا (وفيه) ما سيأتى من المنع الاكيد عن عدم جريان البراءة عن الوجوب التخييرى وذلك لما ستعرف من جريان بعض أدلتها عنه وان لم يجر كلها فاذا جرى الاصل عن الوجوب التخييرى عارض قهراً الاصل الجارى عن الحرمة التعيينية ولم يتم الايراد الرابع الاخير للمصنف أصلا .

﴿ قوله ولو سلم فهو أجنبي عن المقام فانه فيما إذا دار بين الواجب والحرام . . . الخ ﴾ هذا هو الإيراد الثانى مما أورده على كون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة وقد ذكر فى تعليقته على الكتاب فى وجه كونه أجنبيا عن المقام (ما هذا لفظه) فان الترجيح به إنما يناسب ترجيح المكلف وإختياره للفعل أو الترك بما هو أوفق بغرضه لا المقام وهو مقام جعل الاحكام فان المرجع هناك ليس إلا حسنها أوقبحها العقليان لاموافقة الأغراض ومخالفتها تأمل تعرف (إنتهى) (وفيه) أن القاعدة على تقدير تسليمها ليست إلا من جهة استقلال العقل بان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة واستقلال العقل بها مما لا يختص بالمكلف فى مقام اختياره للفعل أو الترك أو بالشارع فى مقام جعل الأحكام وتشريعه بل هو بالنسبة الى الكل على حد سواء فيجب مراعاتها .

﴿ قوله نعم لو قيل بان المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة فى المبغوضية ولو لم تكن الغلبة بمحرزة . . . الخ ﴾ استدراك عن حكمه فى الإيراد الرابع الأخير بصحة المجمع لأجل البرائة عن حرمته الفعلية أى نعم لو قيل بان المفسدة الغالبة فى الواقع مؤثرة فى المبغوضية فمع احتمال غلبة المفسدة فى المجمع لاتكاد تجدى البرائة فانها وان فرض كونها رافعة للحرمة الفعلية ولكنها لا ترفع احتمال غلبة المفسدة فى الواقع الموجبة لمبغوضيته واقعاً ومع احتمال المبغوضية لا يكاد يتأتى قصد القربة فتجرى قاعدة الإحتياط قهراً ويجب الإتيان بغير المجمع تفريغاً للذمة عما اشتغلت به يقيناً ولو لم نقل بالإحتياط عند الشك فى الجزئية والشرطية لأن الشك حينئذ ليس فى اعتبار شىء فى المأمور به بنحو الشبهة الحكمية كى تجرى البرائة عنه عقلا ونقلا بل الشك فى حصول ما هو المعتبر فيه قطعاً وهو قصد القربة .

(أقول) ان المصنف كما تقـــدم غير مرة قد حكم تبعاً للمشهور على الإمتناع وترجيح جانب النهي بصحة الصلاة في الغصب نسياناً أو جهلا عن قصور نظراً الى وجود المقتضي فيها وفقد المانع عن التقرب بها وهو النهي الفعلي المنجز ولم ير أن المفسدة الغالبة فيها الموجبة لمبغوضيتها واقعاً مانعة عن التقرب بها فكيف يتوقف في المقام لأجل احتمال غلبة المفسدة فيه الموجب لإحتمال المبغوضية الواقعية (أللهم الا أن يقال) إن مع الجهل أو النسيان يتمشى قصد القربة بخلاف المقام لفرض الإلتفات فيه من أجل احتمال غلبة المفسدة واقعاً الموجب لإحتمال المبغوضية الواقعية (الا أنه كيف) أفتى بصحة الصلاة في الغصب اضطراراً اذا كان لا بسوء الإختيار كما أشار اليه في صدر التنبيه الأول وصرح به في أواخره أيضاً ومن المعلوم أن الغصب بمجرد الاضطرار اليه ولو كان بغير سوء الاختيار لا يكاد ينقلب عما هو عليه من المفسدة الغالبة والمبغوضية الواقعية غايته أنه لا يكون صدوره مبغوضاً عليه وهو يكفي في الصحة فاذا صحت الصلاة في الغصب ولو مع الاضطرار لا بسوء الاختيار بل قلنا نحن حتى مع سوء الاختيار وان استحق العقاب عليه بعداً مع اشتمال الصلاة على المفسدة الغالبة الموجبة للمبغوضية الواقعية ففي المقام الذي ليس فيه الا احتمال غلبة المفسدة بطريق أولى .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ اشارة الى ضعف الاستدراك عن حكمه في الايراد الرابع الأخير بصحة الجمع ورجوع ثانياً الى الحكم بالصحة وللمصنف تعليقة طويلة في المقام قد صرح في آخرها بوجه التأمل (وتفصيله) أنه ذكر في بدو الأمر أن للمفسدة مراتب عديدة مرتبة مغلوبة ومرتبة مساوية للمنفعة ومرتبة غالبة والأخيرة هي التي تؤثر في المبغوضية دون غيرها وأن مجرد احراز المفسدة مما يكفي في تأثيرها في المبغوضية ان كانت غالبة واقعاً كما أن للحرمة

مراتب ضعيفة ومتوسطة وقوية ومجرد احرازها مما يكفى فى تنجز المرتبة القوية لو كانت قوية واقعاً وفى استحقاق عقاب تلك المرتبة القوية (ثم ساق الكلام) الى أن أخذ فى تصحيح المجمع ثانيا فادعى أنه لا يعتبر فى العبادة أزيد من اتيان العمل قربة الى الله ولا كون العمل ذاتاً راجحاً وان اعتبر أن لا يقع منه مبغوضاً عليه (ثم قال) ما هذا لفظه وقولنا فتأمل اشارة الى ذلك (انتهى) .

(أقول) نعم الا أنه يعتبر فى العبادة مضافا الى ذلك وجود الملاك أيضاً وبه صحت الصلاة فى الغصب نسياناً أو جهلا بالموضوع ولو لا وجود الملاك فيها لم يكف مجرد الاتيان بها قربة الى الله تعالى وعدم وقوعها مبغوضة عليه والملاك فى المقام وان كان محرزاً ولكن مع ذلك لا تتم الصحة التى قد حكم بها فى الايراد الرابع الأخير فان المقتضى وان كان محرزاً ولكن المانع وهو الحرمة الفعلية محتمل وجوده لأن البراءة لا تجرى عنها بعد ما عرفته منا من معارضتها للبراءة عن الوجوب الفعلى أيضاً ولو كان تخييرياً (وعليه) فالصحيح هو الاعتراف بعدم صحة المجمع فى مفروض الايراد الرابع الأخير فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله ومنها الإستقراء فانه يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب لحرمة الصلاة فى أيام الإستظهار وعدم جواز الوضوء من الإنائين المشتبهين . . . الخ ﴾ هذا هو الوجه الثالث من وجوه ترجيح جانب النهى على الأمر (وقد أورد عليه المصنف) من وجوه .

(منها) أنه لا دليل على إعتبار الإستقراء ما لم يفد القطع .

(ومنها) أنه لو سلم إعتباره مطلقاً فموضوع الإستقراء مما لا يتحقق بهذا المقدار أى بالظفر على موردين فى الشرع من حرمة الصلاة فى أيام

الإستظهار أي بعد العادة وقبل تجاوز العشرة ومن عدم جواز الوضوء من الإنائين المشتبهين ووجوب إهراقهما والتيمم كما في النص .

(ومنها) أنه لو سلم ثبوته بهذا المقدار فليس حرمة الصلاة في أيام الإستظهار ولا عدم جواز الوضوء من الانائين المشتبهين مربوطاً بترجيح جانب الحرمة على الوجوب .

(أما الأول) فلان حرمتها في تلك الأيام ليس إلا لأجل قاعدة الامكان الجارية في الدم أي كل دم أمكن أن يكون حيضاً بان لم يكن قبل البلوغ أو بعد اليأس أو مع عدم فصل أقل الطهر فهو حيض وهكذا لأجل قاعدة الاستصحاب المطابقة لقاعدة الامكان القاضيتين بكون الدم في أيام الاستظهار حيضاً يترتب عليه جميع أحكامه وآثاره ومنها حرمة الصلاة .

(وأما الثاني) فلعدم كون حرمة الوضوء من الماء النجس ذاتياً كي يكون عدم جواز الوضوء من الانائين المشتبهين من ترجيح جانب الحرمة على الوجوب بل تشريعياً ولا تشريع فيما إذا توضأ منهما إحتياطاً وأما عدم جواز التوضي مع ذلك منهما ولو إحتياطاً بل يجب إراقتهما كما في موثقة الساباطي فهو للتعبد الشرعي أو للابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب حال ملاقات الماء الثاني للبدن فانه بمجرد ملاقاته له ولو لأجل تطهير مواضع الملاقات بالأول قبل أن ينفصل الغسالة أو يتعدد الغسل فيما يحتاج إلى التعدد يقطع بنجاسة البدن أما بسبب ملاقاته مع الأول أو مع الثاني نعم إذا أنفصل الغسالة أو تعدد الغسل فيما يحتاج إلى التعدد يزول العلم لجواز نجاسة الأول وطهارة الثاني مع بقاء الشك فيها لجواز العكس أي طهارة الأول ونجاسة الثاني فتستصحب النجاسة (وفيه) ان المكلف إذا توضأ باحدهما وصلى ثم طهر المواضع بالآخر وتوضأ به وصلى قطع ببراءة ذمته يقيناً وان ابتلى بنجاسة البدن ظاهراً بحكم

الاستصحاب كما ذكر المصنف ولـكنه لا يهم بعد القطع ببراءة ذمته (وعليه) فالصحيح فى الجواب أن يقال إن المنع عن التوضى منهما والأمر بإراقتهما والتيمم إنما هو للتعبد المحض كما تقدم أو لتسهيل الأمر على المكلف لا الابتلاء بالنجاسة الظاهرية بحكم الاستصحاب فانه مما لا محذور فيه بعد إمكان تحصيل القطع بفراغ الذمة من الصلاة كما عرفت .

﴿ قوله هذا لو قيل بحرمتها الذاتية فى أيام الحيض . . . الخ ﴾ كما هو الحق المختار على ما حقق فى محله لقوله عليه السلام إذا كانت المرأة طامثاً فلا تحل لها الصلاة ولقوله عليه السلام عند إشتباه دم الحيض بدم العذرة فلتتق اقه فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر إلى غير ذلك .

﴿ قوله فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك . . . الخ ﴾ أى ولو إحتياطاً .

﴿ قوله وعدم استعمال مطهر بعده . . . الخ ﴾ عطف على حال ملاقاة المتوضأ من الاناء الثانية أى وحال عدم إستعمال مطهر بعد التوضى من الاناء الاولى بمعنى أنه لم يطهر المواضع بماء ثالث فانه إذا فعل ذلك لم يقطع بحصول النجاسة حال ملاقات المتوضى من الاناء الثانية .

﴿ قوله نعم لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا حاجة الى التعدد أو انفصال الغسالة لا يعلم تفصيلا بنجاستها . . . الخ ﴾ استدراك عن القطع بحصول النجاسة حال ملاقات المتوضأ من الاناء الثانية (ووجه الاستدراك) أنه لو كان أحد الانائين المشتبهين كراً بان علم اجمالا أنه اما هذا الماء القليل نجس أو ذاك الماء البالغ كراً فتوضأ بالقليل وطهر المواضع بالكر فلا يقطع حينئذ عند الملاقات مع الثانى بنجاسة البدن لجواز كون الأول نجساً والثانى طاهراً طهرت المواضع بملاقاتها معه من دون حاجة الى انفصال

الغسالة أو التعدد كى يقطع قبل الانفصال أو التعدد بنجاسة البدن (وفيه) أن ملاقات المواضع مع الثانى الكر دفعة واحدة غير معقول دقة بل تدريجى قطعاً فاذا انغمس بعض يده فى الماء الثانى الكر قبل انغماس الكل علم فعــــلا بنجاسة يده لا محالة أما البعض المنغمس ان كان الثانى نجساً وأما البعض الغير المنغمس ان كان الأول نجساً وهذا واضح .

﴿ قوله وان علم بنجاستها حين ملاقات الأولى أو الثانية اجمالا ... الخ ﴾ لا يقال انه لو علم اجمالا بنجاسة المواضع أما حين الملاقات مع الاولى أو مع الثانية فتستصحب النجاسة (لأنه يقال) انه كما علم اجمالا بنجاسة المواضع أما حين الملاقات مع الاولى أو مع الثانية فكذلك علم اجمالا بطهارتها اما حين الملاقات مع الاولى أو مع الثانية أى بعد تطهير المواضع بها وسيأتى فى بعض تنبيهات الاستصحاب انشاء الله تعالى أن فى تعاقب الحالتين كالطهارة والنجاسة ونحوهما لا يكاد يجرى الاستصحاب فى شىء من الحالتين .

﴿ قوله فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطهارة محكمة ... الخ ﴾ تفريع على قوله المتقدم لا يعلم تفصيلا بنجاستها ... الخ .

هل يلحق تعدد الاضافات بتعدد

العنوانات أم لا

﴿ قوله الامر الثالث الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات والجهات ... الخ ﴾ مقصوده من العنوانات والجهات معلوم واضح وهو متعلقا الامر والنهى كالصلاة والغصب وأما مقصوده من الاضافات فهو اضافة

متعلق الامر والنهى الى متعلقيهما كاضافة الاكرام الى العلماء فى اكرم العلماء واضافة الاكرام أيضاً الى الفساق فى لاتكرم الفساق فيكون المعنى لدى الحقيقة هكذا هل يلحق تعدد متعلق المتعلقين كالعلماء والفساق فى المثالين بتعدد المتعلقين كالصلاة والغصب فى صل ولاتغصب فكما أن الثانى من باب الاجتماع لكون النسبة بين متعلق الامر والنهى عموما من وجه فكذلك الاول من باب الاجتماع لكون النسبة بين متعلق المتعلقين عموما من وجه أم لا يلحق (فيقول المصنف) الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات فكما أن تعدد العنوان بناء على الجواز مما يجدى فى تعدد المتعلق فكذلك تعدد الاضافة بناء عليه مما يجدى أيضاً فى تعدده فيكون مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق من باب الاجتماع كصل ولا تغصب عيناً فعلى الجواز لا تعارض ولا تزاحم فى المجمع وعلى الامتناع يكون المجمع من باب التزاحم وأما ما يترائى من القوم من معاملتهم مع مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق معاملة تعارض العامين من وجه فى مادة الاجتماع فهو مبنى على الامتناع وعدم وجود المقتضى لاحد الحكمين فى المجمع.

(أقول) والحق عدم لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات فعلى الامتناع كما هو المختار يعامل مع صل ولا تغصب معاملة المتزاحمين فى المجمع ويرجع فيه الى مرجحات باب التزاحم كما تقدم ومع اكرم العلماء ولا تكرم الفساق يعامل معاملة المتعارضين فى المجمع ويرجع فيه الى مرجحات باب التعارض والفارق هو فهم العرف فانهم يرون التنافى فى الاول فى مقام الامتثال وفى الثانى فى مقام الجعل والتشريع وقد أشير فى الامر الثامن فى الجهة الاولى الى ضابطتى التزاحم والتعارض وسيأتى تفصيلهما بنحو أبسط فى صدر التعادل والتراجيح انشاء الله تعالى فمعاملة القوم مع مثل اكرم العلماء ولا تكرم

الفساق معاملة المتعارضين فى المجمع انما هو لاجل كونهما من باب التعارض لا لكونهما من باب التزاحم ولم يحرز وجود المقتضى لاحد الحكمين فى المجمع فانه دعوى بلا شاهد وتأويل بلا برهان (بل لا يبعد) أن يرى العرف التنافى فى مقام الجعل والتشريع حتى فيما كانت النسبة بين نفس المتعلقين عموما من وجه اذا كانا فى الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة أو الصحة والفساد ونحوهما فى مثل قوله النباتات طاهرة والمسكرات نجسة يعامل معهما فى النبات المسكر معاملة المتعارضين لا معاملة باب الاجتماع فلا المجوز يقول فيهما بان المجمع طاهر ونجس ولا الممتنع يرجع فيه الى مرجحات باب التزاحم كاقوائية المناط ونحوها فتأمل جيداً فان المقام من مزال الاقدام وقد زل فيه بعض الاساتيد العظام .

هل النهى يقتضى الفساد ام لا

﴿ قوله فصل فى أن النهى عن الشىء هل يقتضى فساده أم لا وليقدم أمور الاول أنه قد عرفت فى المسألة السابقة الفرق بينهما وبين هذه المسألة ... الخ ﴾ أى قد عرفت فى صدر مسألة الاجتماع أن الجهة المبحوثة عنها فى تلك المسألة كانت سراية كل من الأمر والنهى الى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجوداً وعدم سرايته لتعددهما كذلك وان الجهة المبحوثة عنها فى هذه المسألة هى مفسدية النهى للعبادة أو المعاملة وعدمها بعد الفراغ عن أصل توجهه وسرايته اليها .

هل المسألة لفظية أو عقلية

﴿ قوله الثانى انه لا يخفى ان عدّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ إنما هو لأجل أنه . . . الخ ﴾ وحاصل ما فى هذا الأمر الثانى بمزيد توضيح منا أن هذه المسألة وإن كانت عقلية واقعاً لكون الكلام فيها فى الملازمة بين الحرمة والفساد عقلا ولكن حيث أن فى جملة الأقوال قول بدلالة النهى على الفساد فى المعاملات مع إنكار الملازمة بينهما عقلا تعدّ المسألة من مباحث الألفاظ وتكون لفظية لا عقلية (وفيه ما لا يخفى) إذ بمجرد أن فى الأقوال قول بدلالة النهى على الفساد فى المعاملات مع انكار الملازمة بين الحرمة والفساد عقلا وإن كان يعرف أن النزاع عند هذا القائل هو فى دلالة اللفظ على الفساد لا فى الملازمة العقلية ولكن لا يعرف أن النزاع عند ساير الأعلام أيضاً كذلك (هذا) مضافا إلى أن هذا القول مما لم نعثر عليه بعد الفحص عنه فى الكتب الأصولية التى بأيدينا ولعل المصنف قد اشتبه فى النقل والله العالم

﴿ قوله ولا ينافى ذلك أن الملازمة على تقدير ثبوتها فى العبادة إنما تكون بينه وبين الحرمة . . . الخ ﴾ ردّ على صاحب التقريرات رحمه الله (وتفصيله) أنه قال فى الهداية الأولى من هذه المسألة (ما لفظه) قد عرفت فى المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة على وجه التفصيل ومحصله هو أن المسؤل عنه فى تلك المسألة هو إمكان اجتماع هذين النحوين من الطلب فى مورد واحد وإمتناعه والمسؤل عنه فى هذه المسألة هو ثبوت الملازمة بين تعلق النهى بشىء وبين فساد ذلك الشىء (إلى أن قال) ومن هنا يظهر أن المسألة لا ينبغى أن تعد من مباحث الألفاظ فان هذه الملازمة على تقدير ثبوتها انما هى موجودة

بين مفاد النهى المتعلق بشيء وبين فساد ذلك الشيء وان لم يكن ذلك النهى مدلولا بالصيغة اللفظية وعلى تقدير عدمها انمـــا يحكم بانتفائها بين المعنيين (انتهى) ومحصله أن محل الكلام فى المسألة نفياً واثباتا انما هو الملازمة بين الحرمة والفساد عقلا وان لم تكن الحرمة مستفادة من اللفظ أصلا كما اذا استفيد من عقل أو اجماع ونحوهما وعليه فالمسألة ليست لفظية بل عقلية (وحاصل رد المصنف) عليه أنه لا ينافى ذلك أن يكون النزاع مع ذلك فى دلالة الصيغة على الفساد وعدمها غايته انها تدل على الحرمة بالمطابقة وعلى الفساد الملازم للحرمة بالإلتزام (وفيه) أن ارجاع البحث عن الملازمة بين الحرمة والفساد عقلا الى البحث عن دلالة النهى على الفساد بالإلتزام وان أمكن بالتقريب المذكور ولكن يلزم حينئذ حصر النزاع بما اذا كان هناك لفظ قد استفيدت الحرمة منه وأما اذا لم يكن هناك لفظ بان استفيدت الحرمة من دليل لبي من عقل أو اجماع ونحوهما فلا يكون هناك بحث أصلا وهو كما ترى (هذا مضافا) الى أنه يعتبر فى دلالة اللفظ على شيء بالإلتزام من اللزوم البين بالمعنى الأخص كما فى الحاتم والجود وفى العمى والبصر وهو مفقود فى المقام اذ لا لزوم بهذا النحو بين الحرمة التى هى مفاد النهى بالمطابقة وبين الفساد على نحو لا يمكن تصورها بدون تصور الفساد وهذا واضح .

ملاك البحث يعم النهى التحريمى
والتنزيهى والنفسى والغيرى جميعاً

﴿قوله الثالث ظاهر لفظ النهى وإن كان النهى التحريمى إلا أن ملاك البحث يعم التنزيهى . . . الخ﴾ لا اشكال فى أن المراد من النهى المأخوذ فى عنوان البحث ليس هو النهى الوضعى المسوق للارشاد إلى الفساد كالنهى عن بيع الغلام حتى يحتلم أو عن نكاح العبد حتى يأذن مولاه أو عن لبس غير المأكول فى الصلاة حتى يصلى فى غيره ونحو ذلك بل المراد منه هو النهى التكليفى ولكن المراد هل هو خصوص التحريمى منه أم يشمل التنزيهى أيضاً فيقول المصنف إن ملاك البحث يعم التنزيهى .

(أقول) نعم يعم التنزيهى ولذا قدقلنا فى مسألة الإجتماع بفساد العبادات المكروهة التى لا بدل لها مما لا يمكن القول فيه بكون النهى لأقلية الثواب كالصلوات المبتدئة عند الطلوع والغروب وكصوم يوم العاشوراء بناء على كراهته ونحوهما بمعنى عدم وقوعها عبادة مقربة إلى الله تعالى وإن تحققت مسمياتها وماهياتها كما فى العبادات المحرمة كصوم يوم العيدين ونحوه فانها وان كانت فاسدة لحرمتها بمعنى عدم كونها عبادة مقربة إلى الله تعالى ولكن مع ذلك تتحقق ماهياتها ومسمياتها وبها تحصل المخالفة والعصيان قطعاً ولكن المصنف مع إعترافه فى المقـــام بعموم ملاك البحث للتنزيهى لم يلتزم هناك بفساد العبادات المكروهة ولو فى خصوص ما لا بدل له .

﴿قوله ومعه لا وجه لتخصيص العنوان . . . الخ﴾ ردّ على صاحب

التقريرات رحمه الله حيث قال (ما لفظه) الثـــاني ظاهر النهي المأخوذ في العنوان هو النهي التحريمي وإن كان مناط البحث في التنزيهي موجوداً وذلك لا يوجب تعميم العنوان (انتهى) فيقول المصنف إن مع عموم الملاك وشموله للنهي التنزيهي لا وجه لتخصيص العنوان بالتحريمي فقط وهو جيد .

﴿ قوله واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى . . . الخ ﴾ دفع إشكال مترقب في المقام (وحاصل الاشكال) أنه لا إشكال في أن عموم ملاك البحث للنهي التنزيهي هو مما يختص بالعبادات فقط دون المعاملات إذ لا وجه لاقتضاء التنزيهي الفساد في المعاملات كما لا يخفى فهذا قد يكون قرينة على أن المراد من النهي المأخوذ في العنوان هو خصوص التحريمي فقط الجاري في العبادات والمعاملات جميعاً لا ما يعم التنزيهي المختص بالعبادات فقط (وحاصل الدفع) أن اختصاص عموم ملاك البحث بالعبادات فقط دون المعاملات مما لا يوجب تخصيص العنوان بالتحريمي فقط دون غيره بل المبحوث عنه هو مطلق النهي سواء كان تحريمياً أو تنزيهياً غايته أن التحريمي يجري في العبادات والمعاملات جميعاً والتنزيهي يختص بالعبادات فقط .

﴿ قوله كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي فيعم الغيري اذا كان أصلياً وأما اذا كان تبعياً . . . الخ ﴾ أي كما لا وجه لتخصيص النهي المأخوذ في العنوان بالنفسي فقط بل يعم الغيري أيضاً (اذا كان أصلياً) فكما أنه اذا نهى مثلا عن الصلاة في أيام الحيض نفسياً يقع الكلام في مفسديته لها فكذلك اذا نهى عن الصلاة غيرياً لأجل الإزالة يقع الكلام في مفسديته لها (وأما اذا كان الغيري تبعياً) فهو داخل في ملاك البحث لا في عنوان البحث بنفسه (والسر في ذلك) أن الغيري الأصلي على ما تقدم شرحه في مقدمة الواجب عبارة

عما تعلقت به ارادة مستقلة من جهة الإلتفات اليه بما هو عليه مما يوجب طلبه والغيري التبعي عبارة عما لم تتعلق به ارادة مستقلة لعدم الإلتفات اليه بل تعلقت به ارادة اجمالية تبعية وعلى هذا فالغيري الأصلي يكون من مقولة اللفظ حيث يلتفت الى الشيء بما هو عليه ويتعلق به ارادته المستقلة فيجعله في قالب الطلب ويقول مثلا أدخل السوق واشتر اللحم فيكون داخلا في عنوان البحث والغيري التبعي يكون من مقولة المعنى كما اذا قال اشتر اللحم فوجب دخول السوق تبعاً لغيره فيكون خارجا عن عنوان البحث قهراً بعد ما عرفت من كون النزاع فيه في دلالة اللفظ أي في دلالة النهي على الفساد وعدمها ولكن مع ذلك يعمه ملاك البحث لأن دلالة النهي على الفساد على القول بها ليس الا من جهة دلالته على الحرمة والحرمة موجودة بعينها في النهي التبعي .

(أقول) هذا ان قلنا بكون المسألة لفظية كما زعم المصنف والا بان قلنا أن المسألة عقلية كما تقدم منا نظراً الى وقوع الكلام فيها في الملازمة بين الحرمة والفساد لا في دلالة النهي عليه فالنهي التبعي داخل في نفس البحث لا في ملاكه .

﴿ قوله من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك كما توهمه القمي قدس سره . . . الخ ﴾ رد على المحقق القمي أعلى الله مقامه الذي يظهر من بعض كلماته خروج النهي الغيري عن محل الكلام لعدم استحقاق العقاب عليه (قال) في المقدمة السادسة ما هذا لفظه ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقباً (انتهى) ولازم ذلك أن النهي الغيري مطلقاً خارج عن عنوان البحث سواء كان أصلياً أو تبعياً نظراً الى عدم كونه موجباً لاستحقاق العقوبة على مخالفته وان كان مما يوجب استحقاق العقوبة على مخالفة ذي المقدمة (فيجيب عنه المصنف) بعدم دخالة استحقاق العقاب على المخالفة

وعدمه فى مفسدية النهى وعدمها بل الملاك فى مفسديته على القول بها هو نفس الحرمة وهى موجودة بعينها فى النهى الغيرى كالنهى النفسى بعينه .

﴿ قوله ويؤيد ذلك أنه جعل ثمرة النزاع فى أن الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده فساده اذا كان عبادة . . . الخ ﴾ أى ويؤيد ما ذكرنا من عموم ملاك البحث للنهى الغيرى وان دلالة النهى على الفساد على القول بهما انما يكون لأجل دلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفتها ما جعله القوم ثمرة لمسألة الضد من فساد الضد الخاص على القول بالاقتضاء اذا كان عبادة كالصلاة ونحوها اذ من المعلوم أن حرمة الضد بناء على الإقتضاء ليست الا غيرية مقدمية فمع كونها كذلك قد التزموا بمفسديتها للعبادة وهذا مما يكشف عن عدم دخالة استحقاق العقاب وعدمه فى مفسدية النهى وعدمها .

(أقول) نعم ولكن من المحتمل أن القائلين بالإقتضاء وفساد الضد اذا كان عبادة هم يلتزمون باستحقاق العقاب على الحرمة الغيرية وان كان هذا الإحتمال بعيداً جداً ولعل المصنف لهذا الإحتمال قد جعل الأمر المذكور مؤيداً لادليلا برأسه وعلى كل حال لاوجه لإختصاص النزاع بالنهى النفسى دون الغيرى .

فى تعيين المراد من العبادة

﴿ قوله الرابع ما يتعلق به النهى اما يكون عبادة أو غيرها والمراد بالعبادة ها هنا . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الأمر الرابع هو تعيين المراد من العبادة التى يقع البحث عن اقتضاء النهى فسادها كما أن الغرض من ذلك

هو دفع ما قد يشكل الأمر في تصوير تعلق النهي بها فان العبادة ليست الا ما تعلق به أمر عبادي لا يكاد يسقط الا بقصد القربة وما تعلق به أمر كذلك بل مطلق الأمر ولو كان توصلياً كيف يعقل تعلق النهي بها كي يفسدها أو لا يفسدها (فيقول المصنف) في دفع هذا الإشكال ما محصله بتوضيح منا ان المراد من العبادة ها هنا هو أحد أمرين .

(الأول) ما يكون عبادة ذاتاً ومقرباً الى الله تعالى لو لا حرمته شرعا من دون أن يحتاج عباديته الى تعلق أمر به بل ولا يضر بعباديته حرمته شرعا كما سيأتي من المصنف في المقام الأول وان أضر بمقربيته الى الله تعالى وهذا كالسجود والخضوع والخشوع والتسبيح والتقديس ونحو ذلك وفي هــذا القسم لا اشكال في تصوير تعلق النهي به اذ لا يحتاج عباديته الى أمر كي يقال أنه مع الأمر به كيف ينهى عنه .

(الثاني) ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عباديا لا يكاد يسقط الا بقصد القربة كساير أمثاله وأقرانه وهذا كصوم يوم العيدين أو الصلاة في أيام الحيض بناء على حرمتها ذاتا ونحوهما وفي هذا القسم أيضاً لا اشكال في تصوير تعلق النهي به اذ لا أمر به فعلا كي يشكل الأمر في تعلق النهي به بل يتعلق به بلا مانع عنه ولا محذور ويقال مثلا ان صوم العيدين الذي لو تعلق به الأمر كان أمره أمراً عبادياً كصوم ساير الأيام هل النهي المتعلق به يفسده أم لا .

﴿قوله لا ما أمر به لأجل التعبد به ولا ما يتوقف صحته على النية ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء . . . الخ﴾ هذه تعاريف ثلاثة للعبادة

(الأول) لصاحب التقريرات .

(والثاني) للمحقق القمي بل ولغير واحد من القوم على ما ذكره التقريرات (والظاهر) أن المراد من النية هو قصد القربة لا قصد العنوان

والا فتل اداء الدين أيضاً يتوقف صحته على النية وليس بعبادة قطعاً .

(الثالث) للمحقق القمي أيضاً (قال في القوانين) في المقدمة الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية (ثم قال) وبعبارة أخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء انتهى (فيقول المصنف) ان العبادة بشيء من هذه المعاني الثلاثة مما لا يمكن تعلق النهي بها .

(أقول) أما الأول فنعم فان ما أمر به لاجل التعبد به مما لا يعقل تعلق النهي به ولكن الثاني والثالث مما يعقل غير انهما لا يسلمان عما أورد عليهما بالإنتقاض طرداً أو عكساً أو بغيره كما أفاد المصنف وسيأتي تفصيله .

﴿ قوله مع ما أورد عليها بالإنتقاض طرداً أوعكساً أو بغيره كما يظهر من مراجعة المطولات . . . الخ ﴾ (وقد أورد في الفصول) على التعريف الثالث عكساً وطرداً (قال أعلى الله مقامه) وقد تعرف العبـــادة بما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء وهذا غير سديد لإنتقاضه عكساً بالعبادة التي علم انحصار المصلحة فيها بالإمتثال بغيرها ونحوه كالطهارة وطرداً بالواجبات التي ليست عبادة ولا ينحصر مصالحها في شيء كوجوب توجيه الميت الى القبلة انتهى (وقد أورده في التقريرات) على التعريف الثاني بالدور وأشار اليـه المصنف بقوله أو بغيره أي بغير الإنتقاض طرداً أو عكساً .

(أقول) وتقريب الدور بلسان واضح أن معرفة العبادة يتوقف على معرفة صحة العبادة نظراً الى أخذ صحتها في تعريفها ومعرفة صحة العبادة موقوفة على معرفة نفس العبادة توقف معرفة المقيد على معرفة قيده فاذاً تتوقف معرفة العبادة على معرفة العبادة وهذا هو الدور .

﴿ قوله كون مثلها من التعريفات ليس بحدّ ولا رسم بل من قبيل شرح الإسم . . . الخ ﴾ قد تقدم منا في مقدمة الواجب في صدر المطلق والمشروط

معنى كل من التعريف اللفظي المعبر عنه بشرح الإسم والتعريف الحقيقي المعبر عنه بالحد والرسم فراجع ولا نعيد .

في تعيين المراد من المعاملة

﴿ قوله الخامس أنه لايدخل فى عنوان النزاع إلا ما كان قابلا للاتصاف بالصحة والفساد . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الأمر الخامس هو تعيين المراد من المعاملة التي يقع البحث عن اقتضاء النهي فسادها وعدمه وقد قسم المعاملة فى التقريرات على ثلاثة أقسام .

(الأول) ما يتصف بالصحة والفساد كالعقود والإيقاعات وغسل النجاسات .

(الثانى) ما لا يتصف بالصحة والفساد مع ترتب الأثر الشرعي عليه كالغصب والإتلاف واليد والجنايات وأسباب الوضوء ونحوها (والظاهر) أن وجه عدم إتصاف هذا القسم الثانى بالصحة والفساد مع كونه مما يترتب عليه الأثر الشرعي هو عدم تركبه من أجزاء وشرائط كي يكون قابلا لطرو النقص والتمام عليه بخلاف مثل العقود والإيقاعات وغسل النجاسات فانها مركبة من أمور خاصة حتى مثل الغسل لما يعتبر فيه من التعدد ولو فى بعض النجاسات كالبول ويعتبر فيه العصر فيما يقبل العصر وإنفصال الغسالة إذا كان بالقليل ونحو ذلك .

(الثالث) ما لايتصف بالصحة والفساد مع عدم ترتب أثر شرعي عليه وقد مثل له بشرب الماء (والظاهر) أن وجه عدم إتصاف هذا القسم الثالث بالصحة والفساد مضافا إلى عدم تركبه عدم ترتب أثر شرعي عليه (ثم ان

التقريرات) قد اختار أن الداخل تحت عنوان النزاع هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة أى المعاملة بالمعنى الأعم مع قابليتها للاتصاف بالصحة والفساد فلا يختص النزاع بالمعاملة بالمعنى الأخص وهى العقود والإيقاعات ولا يعم مطلق المعاملة بالمعنى الاعم مما لا يقبل الإتصاف بالصحة والفساد (وقد أفاد) فى وجه عدم التعميم إلى مطلق المعاملة بالمعنى الأعم ما محصله أن مع عدم قابلية الإتصاف بالصحة والفساد لا وجه للبحث عن إقتضاء النهى للفساد فيه وعدمه (كما أنه قد أفاد) فى وجه عدم الإختصاص بالمعاملة بالمعنى الأخص وتعميمه إلى مطلق مايقبل الإتصاف بالصحة والفساد كغسل النجاسات أمرين

(أحدهما) عموم الأدلة .

(ثانيهما) ما ذكره الشيخ فى محكى المبسوط من الإستدلال على عدم حصول الطهارة فيما لو استنجى بالمطعوم ونحوه مما تعلق النهى بالإستنجاء به بما هذا لفظه قال كل ما قلنا لا يجوز استعماله لحرمته أو لكونه نجساً ان استعمل فى ذلك ونق به الموضع لا يجزى لأنه منهى عنه والنهى يقتضى الفساد قال فى التقريرات وقد نقله فى المعتبر ولم يعترض عليه بخروجه عن محل الكلام كغيره وإنما اعترضوا عليه بعدم إقتضاء النهى للفساد (ثم ان المصنف) قد اتبع التقريرات فاختار أن الداخل فى عنوان النزاع هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة المتقدمة غير أنه زعم أن وجه عدم إتصاف القسم الثانى بالصحة والفساد عدم انفكاك الأثر عنه وأن وجه عدم اتصاف الثالث بهما أنه لا أثر له (وفيه ما لا يخفى) فان الثانى مما يجوز انفكاك الاثر عنه أحياناً كما اذا أتلف مال الغير لحفظ الغير من الغرق أو الحرق ونحوهما مما كان على نحو الإحسان اليه والصحيح فى وجه عدم الإتصاف فى كل من القسم الثانى والثالث بالصحة والفساد مضافا الى عدم ترتب الأثر على القسم الثالث هو ما

عرفته منا من عدم تركبهما من أجزاء وشرائط ليتصفا بالتمامية والنقصان ولعله الى ذلك كله قد أشار أخيراً بقوله فافهم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

في التكلم حول الصحة والفساد

﴿ قوله السادس أن الصحة والفساد وصفان اضافيان يختلفان بحسب الآثار والأنظار . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الأمر السادس بيان أمرين بل بيان أمور ثلاثة ذكرها المصنف بغير ترتيب .

(الأول) ان اختلاف المتكلم والفقيه فى تعريف الصحة والفساد مما لا يوجب اختلافا فى المعنى وهو التمامية وعدم التمامية فالأول عرّف الصحة فى العبادات بما يوافق الأمر أو الشريعة والثانى بما يسقط معه القضاء والاعادة (والسر) فى عدم الاختلاف أن كلا منهما قد عبر عن الصحة بما يهمه من الأثر فان المتكلم بصدد امتثال أمر المولى واستحقاق المثوبات فعبر عن الصحة بما يوافق الأمر أو الشريعة والفقيه بصدد حكم فعل المكلف فعبر عن الصحة بما يسقط معه وجوب القضاء والاعادة والمراد من سقوطهما فى المقام سقوطهما على تقدير ثبوتهما فلا يرد النقض بصحيح العيدين والجمعة اذ ليس فيهما قضاء كى يسقطه صحيحهما (وقد أشار المصنف) الى هذا الأمر الاول بقوله وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم فى صحة العبادة انما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر . . . الخ .

(الثانى) أن اختلاف الصحة والفساد بحسب الآثار والأنظار مما لا يوجب أيضاً اختلافا فى المعنى فالإتمام مثلا مكان القصر نسياناً مما يوجب الاعادة

في الوقت دون القضاء في خارج الوقت فيكون صحيحاً بحسب أثر وفاسداً بحسب آخر وهكذا المأمور به الاضطراري المعبر عنه بالواقعي الثانوي أو المأمور به الظاهري فيكون موافقاً للأمر الاضطراري أو للأمر الظاهري ومخالفاً للأمر الواقعي الأولي فيكون صحيحاً بحسب أمر وفاسداً بحسب آخر وحيث ان اجزائهما عن الواقعي الأولي محل الكلام فيكون الاتيان بهما صحيحاً مسقطاً للقضاء والاعادة بنظر وفاسداً غير مسقط للقضاء والاعادة بنظر آخر (وقد أشار المصنف) الى هذا الأمر الثاني بقوله فربما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر وفاسداً بحسب آخر (قال) ومن هنا صح أن يقال ان الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف بل فيهما بمعنى واحد وهو التمامية وانما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار . . . الخ .

(الثالث) أن الصحة والفساد وصفان اضافيان يختلفان بحسب الآثار والأنظار كما عرفت آنفاً (وقد أشار) الى هذا الأمر الثالث بقوله السادس أن الصحة والفساد . . . الخ .

(أقول) ان تعبير المصنف عن الصحة والفساد بانهما وصفان اضافيان لا يخلو عن مناقشة فان الصحة والفساد وان كانا قد يختلفان بحسب الآثار والأنظار فيكون عمل واحد صحيحاً بالنسبة الى أثر دون أثر أو بالنسبة الى نظر دون نظر ولكن ليس دائماً كذلك لجواز أن يكون عمل واحد صحيحاً بحسب تمام الآثار والأنظار كما جاز أن يكون عمل واحد فاسداً بحسب تمام الآثار والأنظار وليست الصحة والفساد من قبيل الاطلاق والاشتراط المتقدمين في مقدمة الواجب من حيث كونهما وصفين اضافيين دائماً لا واقع معين لهما في عالم الثبوت نظراً الى أنه ما من مطلق الا وهو مشروط ببعض الأمور ولا أقل من الشرائط العامة وما من مشروط الا وهو مطلق بالنسبة

إلى جملة من الأمور وهى التى لم يؤخذ شرطاً فى لسان الدليل بل الصحة والفساد قد يكونان إضافيين وقد يكونان واقعيين .

﴿ قوله وحيث أن الأمر فى الشريعة يكون على أقسام من الواقعى الأولى والثانوى والظاهرى والأنظار تختلف فى أن الأخيرين يفيد ان الإجزاء أو لا يفيدان . . . الخ ﴾ شروع فى بيان كيفية إختلاف الصحة والفساد بحسب الآثار والأنظار فالإتيان بالمأمور به الإضطرارى أى الواقعى الثانوى وهكذا الإتيان بالمأمور به الظاهرى يكون موافقة للأمر الإضطرارى أو الظاهرى فيكون صحيحاً بالنسبة اليه ومخالفة الأمر الواقعى الأولى فيكون فاسداً بالنسبة اليه (وقد أشار) إلى ذلك بقوله كان الإتيان بعبادة موافقة لأمر ومخالفة لآخر . . . الخ بل الإتيان بالإضطراى والظاهرى حيث يكون إجزائهما عن الواقع على الخلاف كما تقدم فيكون صحيحاً مسقطاً للقضاء والإعادة بنظر وفاسداً غير مسقط لهما بنظر آخر (وقد أشار) اليه بقوله أو مسقطاً للقضاء والإعادة بنظر وغير مسقط لهما بنظر آخر . . . الخ .

﴿ قوله فالعبادة الموافقة للأمر الظاهرى تكون صحيحة عند المتكلم والفقيه . . . الخ ﴾ إشارة إلى كلام لهم حول النسبة بين التفسيرين أى تفسير المتكلم والفقيه (قال فى التقريرات) ثم انهم قد ذكروا أن النسبة بين التفسيرين عموم مطلق لأن العبادة التى توجب سقوط القضاء يجب مطابقتها للأمر وليس كل ما يطابق الأمر مسقطاً للقضاء لأن الصلاة بالطهارة المستصحبة مطابقة للأمر يعنى الظاهرى وليست مسقطة للقضاء لأنه يجب إذا إنكشف الخلاف (إنتهى) (فيقول المصنف) وقد وجه كلامه حول المأمور به الظاهرى الذى أدعوا أنه مطابق للأمر وليس مسقطاً للقضاء أى صحيح عند المتكلم دون الفقيه (ما محصله) أن المراد من الأمر فى تفسير المتكلم للصحة إن كان ما يعم

الأمر الظاهري ونحن قلنا باجزاء الظاهري عن الواقعي فالمأمور به الظاهري صحيح على كلا التفسيرين جميعاً وإن لم نقل باجزاء الظاهري عن الواقعي وكان المراد من الأمر في تفسير المتكلم للصحة خصوص الواقعي فالمأمور به الظاهري غير صحيح على كلا التفسيرين وهو معنى قول المصنف وعدم إتصافها بها عند الفقيه بموافقته بناء على عدم الاجزاء وكونه مراعى بموافقة الأمر الواقعي عند المتكلم بناء على كون الأمر في تفسيرها خصوص الواقعي . . . الخ .

(أقول) نعم ولكن إذا لم نقل باجزاء الظاهري عن الواقعي كما حققناه في محله وكان المراد من الأمر في تفسير المتكلم للصحة ما يعم الامر الظاهري كما هو الظاهر فحينئذ يكون المأمور به الظاهري صحيحاً عند المتكلم دون الفقيه أي يكون مطابقاً للأمر وليس مسقطاً للقضاء فتدبر جيداً .

﴿ قوله وكونه مراعى بموافقة الامر الواقعي . . . الخ ﴾ أي وكون الاتصاف بالصحة مراعى بموافقة الامر الواقعي .

﴿ قوله تنبيه وهو أنه لا شبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم وصفان اعتباريان . . . الخ ﴾ (قال في التقريرات) في تذنيب الامر الرابع (ما لفظه) ان الصحة والفساد وصفان إعتباريان ينتزعان من الموارد بعد ملاحظة العقل انطباق المورد لما هو المأمور به أو لما هو المجعول سبباً وعدمه مطلقاً سواء كان في العبادات أو في المعاملات وسواء فسرت الصحة بما فسرها المتكلمون أو بما فسرها الفقهاء (إنتهى) ومحصله أن الصحة والفساد سواء كانا في العبادات أو في المعاملات كانا بتفسير المتكلم أو بتفسير الفقيه هما وصفان انتزاعيان غايته أنه في العبادات ينتزعان من مطابقة المورد لما هو المأمور به وفي المعاملات من مطابقته لما هو المجعول سبباً هذا في نظر التقريرات (وأما المصنف) ففي العبادات فصل بين تفسيري المتكلم والفقيه (فعلى تفسير

المتكلم) هما وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتي به لما هو المأمور به كما اختاره التقريرات (وأما على تفسير الفقيه) أي سقوط القضاء والاعادة ففي المأمور به الواقعي هي لازم عقلي بمعنى أن العقل يحكم بانه مسقط للقضاء والاعادة وفي غيره من الاضطراري والظاهري على القول بالاجزاء فيهما هي حكم شرعي بمعنى أن الشرع يحكم بانه مسقط للقضاء والاعادة منة منه على العباد وتخفيفاً عنهم مع ثبوت المقتضي لهما لفوت الواقعي الاولي .

(نعم) الصحة في الموارد الخاصة والمصاديق الجزئية للاضطراري والظاهري ليست حكما شرعياً وانما تتصف الموارد بالصحة بمعنى انطباقها لما هو المأمور به كما أفاد التقريرات هذا كله في العبادات (وأما المعاملات) فالصحة فيها حكم شرعي ولو امضاء؛ نعم في الموارد الخاصة والمصاديق الجزئية ليست حكما شرعياً بل تتصف الموارد بالصحة بمعنى انطباقها لما هو المجعول سبباً كما هو الحال في الاحكام التكليفية عيناً فان المصداق الجزئي من الواجب أو الحرام تتصف بالوجوب أو الحرمة بمعنى انطباقه لما هو الواجب الكلي أو الحرام الكلي .

(أقول) ويرد عليه .

(أولا) ان الشارع الحاكم في الاضطراري والظاهري بكونهما مسقطين للقضاء والاعادة بناء على الإجزاء فيهما هو بنفسه أيضاً يحكم في مصاديقهما الجزئية بذلك وهكذا في المعاملات غايته أن حكمه في الكلي كلي وفي المصاديق الجزئية جزئي .

(وثانياً) ان الصحة اذا قلنا بانها عند الكل بمعنى واحد كما تقدم وهو التمامية وأن اختلاف المتكلم والفقيه في التعريف انما هو لتعبير كل منهما بما يهمه من الاثر فهي لا محالة وصف اعتباري منتزع عن واجدية الشيء لتمام

ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط سواء كان الشيء من المركبات الشرعية كالصلاة والصوم والحج وما أشبهها أو من المركبات العرفية المترتبة عليها الآثار الشرعية كالعقود والايقاعات ونحوها أو المترتبة عليها الخواص والآثار العرفية كما في الحبوب والمعاجين وغيرهما المركبة عن أمور خاصة فالصحة في الكل بمعنى واحد وهو التامية منتزعة عن واجدية الشيء لتمام ما يعتبر فيه جزءاً وشرطاً من غير فرق في ذلك كله بين العبادات أو المعاملات ولا بين كليها أو جزئيها فتدبر جيداً .

﴿ قوله ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه أو بتبع تكليف . . . الخ ﴾ فالوضعي المجعول بنفسه هو كما اذا قال السورة جزء للصلاة والوضعي المجعول بتبع التكليف هو كما اذا أمر بقراءة السورة في الصلاة وبتبع جعل الوجوب لها قد جعلت الجزئية .

﴿ قوله الا أنه ليس بأمر اعتباري ينتزع كما توهم . . . الخ ﴾ مقصوده من المتوهم هو صاحب التقريرات كما تقدم فانه الذي ادعى أن الصحة والفساد وصفان اعتباريان ينتزعان من انطباق المورد لما هو المأمور به أو لما هو المجعول سبباً مطلقاً سواء كان في العبادات أو في المعاملات وسواء فسرت الصحة بما فسرها المتكلمون أو بما فسرها الفقهاء .

﴿ قوله وفي غيره فالسقوط ربما يكون مجعولا . . . الخ ﴾ أي وفي غير المأمور به الواقعي الاولي من المأمور به الاضطراري والظاهري ربما يكون السقوط مجعولا شرعا أي على القول بالإجزاء فيهما .

﴿ قوله كما ربما يحكم بثبوتهما . . . الخ ﴾ أي بثبوت القضاء والاعادة في المأمور به الاضطراري والظاهري بناء على عدم الإجزاء فيهما .

﴿ قوله بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ... الخ ﴾ من الاحكام التكليفية كالاستحباب والكراهة ونحوهما .

في تحقيق حال الاصل في المسألة

﴿ قوله السابع لا يخفى أنه لا أصل فى المسألة يعول عليه . . . الخ ﴾
وحاصل الكلام فى هذا الامر السابع أنه اذا أثبتنا فى المسألة الاصولية أن النهي يدل على الفساد أو أنه لا يدل عليه فهو وان عجزنا عن ذلك نفياً واثباتاً وشك فى دلالته على الفساد وعدمه فلا أصل لنا فى المسألة يقتضى دلالة النهى على الفساد أو عدم دلالته عليه (نعم فى المسألة الفقهية) وهى فساد العبادة أو المعاملة المنهية عنها وعدمه الاصل يقتضى الفساد (أما فى المعاملات) بعد فرض عدم عموم أو اطلاق يقتضى الصحة فيها فلانها بعد ما تعلق النهى بها وشك فى دلالته على فسادها اذا تحققت هى فى الخارج فلا محالة يقع الشك فى حصول الأثر المترتب عليها من ملكية أو زوجيـــة أو بينونة ونحو ذلك فيستصحب عدم حصول الأثر وهذا هو معنى اصالة الفساد المشتهرة على الالسن فى المعاملات (وفيه) أن مقتضى الاصل وان كان عدم حصول الأثر المترتب عليها ولكن هذا اذا لم يكن هناك أصل سببي يرتفع به الشك فانا مهما شككنا فى اعتبار شيء فى السبب شرعا كاعتبار الماضوية أو العربية ونحوها فى عقد النكاح مثلا ولم يكن هناك عموم أو اطلاق يتمسك به لرفعه وأجرينا البراءة عنه نقلا وعقلا بعد الفحص عنه بحد اليأس فالبراءة الجارية عن المشكوك مما يوجب تحديد أجزاء السبب وحصرها بحسب الظاهر بالاجزاء المعلومة فاذا تحققت هى فلامحالة يترتب عليها الأثر ولا يبق مجال لاستصحاب عدمـــه وسيأتى نظير ذلك فى الواجب الارتباطى اذا دار أمره بين الاقل والاكثر فتجرى البراءة عن وجوب الاكثر وبها يرتفع الاجمال والتردد

بحسب الظاهر وتعينه في الاول كما صرح به المصنف هناك فتكون واردة على أصل الاشتغال أو استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل فكما ان البراءة هناك واردة على أصل الاشتغال أو على استصحابه فكذلك البراءة في المقام واردة على إصالة الفساد وإستصحاب عدم الأثر (وأما في العبادات) فلان العبادة بعد ما تعلق النهي بها كما في صوم العيدين وشك في إقتضاء حرمتها فسادها هي مما لا أمر له قطعاً وهو مما يكفي في بطلان العبادة والإكتفاء بقصد الملاك في العبادة المزاحمة بالأهم إنما هو من جهة شمول إطلاق الأمر لها وهو يكفي في إحراز الملاك فيها وان كان الأمر ساقطاً فعلا عن التنجز لأجل المزاحمة بالأهم وهذا بخلاف المقام فان مع تعلق النهي بالعبادة بالخصوص يكون الأمر بها منقطعاً من أصله فلا أمر ولا محرز الملاك أصلا .

(أقول) نعم إلا أن هذا التقريب إنما يتم في العبادات التي تحتاج عباديتها إلى تعلق أمر بها كالصلاة والزكاة والصيام والحج ونحوها وأما العبادات الذاتية التي تقدمت الإشارة اليها من المصنف في الأمر الرابع ولا يحتاج عباديتها إلى تعلق أمر بها كالسجود والخضوع والخشوع والتسبيح والتقديس ونحو ذلك فلا يكاد يتم فيها هذا التقريب فاذا تعلق بها النهي وشك في مفسدية النهي لها فلا وجه للالتزام باصالة الفساد فيها من أجل عدم الأمر بها إذ المفروض أن عباديتها ليست بسبب الامر كي يقال إن النهي إذا شك في مفسديته لها فعدم الامر بها كاف في بطلانها بل مقتضى القاعدة في هذا القسم من العبادات إذا فرض الشك في مفسدية النهي له هو الصحة وبقائه على ما كان عليه من قبل النهي فتأمل جيداً .

في أقسام تعلق النهي بالعبادة

﴿قوله الثامن ان متعلق النهي اما أن يكون نفس العبادة أو جزئها أو شرطها الخارج عنها أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات للقراءة أو وصفها الغير الملازم . . . الخ﴾ المقصود من عقد هذا الامر الثامن بيان أقسام تعلق النهي بالعبادة وبيان حكم كل منها على حدة من حيث الدخول في محل النزاع وعدمه (فيقول) إن النهي :

(تارة) يتعلق بنفس العبادة كالنهي عن الصلاة في أيام الحيض بناء على حرمتها الذاتية أو النهي عن الصوم في يوم العيدين أو نحو ذلك من العبادات المحرمة .

(وأخرى) يتعلق بجزء العبادة كما اذا نهى عن سور العزائم في الصلاة

(وثالثة) يتعلق بشرط العبادة الخارج عنها كما اذا نهى عن تطهير الثوب أو البدن بماء الغصب للصلاة أو الطواف ونحوهما .

(ورابعة) يتعلق بوصفها الملازم لها كما اذا نهى عن الجهر بالقراءة فان الجهر بالقراءة مما لا ينفك عن القراءة وان جاز انفكاك القراءة عن الجهر بها وهكذا الامر في النهي عن الاخفات بالقراءة ولو عدل المصنف عن المثال المذكور الى النهي عن الجهر بالصلاة أو الاخفات بها كما في قوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها كان أولى فان الاول نهي عن الوصف الملازم لجزء العبادة والثاني نهي عن الوصف الملازم لنفس العبادة .

(وخامسة) يتعلق بوصفها الغير الملازم لها أي القابلة للانفكاك عنها وهذا على نحوين .

(فتارة) يكون الوصف الغير الملازم غير متحد مع العبادة فى مورد الإجتماع كالجهر مع القرائة فان الجهر غير القرائة والقرائة غير الجهر وقدجاز انفكاك كل منهما عن الآخر وهكذا الامر فى الإخفات والفرق بين هـــذا والقسم الرابع أن النهى فى القسم الرابع تعلق بخصوص الجهر بالقرائة أو بالإخفات بها فلا ينفك عنها وها هنا تعلق بمطلق الجهر أو الاخفات وهو قابل للانفكاك عن القرائة فلا تغفل .

(وأخرى) يكون متحداً مع الصلاة فى مورد الاجتماع كالغصب مع أفعال الصلاة فانه فى مورد الاجتماع يكون عين الركوع والسجود والقيام والهوىّ والنهوض ونحو ذلك وهى عينه .

﴿ قوله كالغصبية لأكوان الصلاة المنفكة عنها . . . الخ ﴾ وفى التمثيل ما لا يخفى فانه مثال للوصف الغير الملازم للعبادة المتحد معها وجوداً وهذا غير صحيح فان الأكوان ليست هى من أجزاء الصلاة كى اذا اتحد الغصب معها اتحد مع الصلاة والصحيح كان أن يقول كالغصب لافعال الصلاة كما مثلنا به فهو وصف مفارق يتحد مع العبادة وجوداً عند الاجتماع معها .

﴿ قوله لا ريب فى دخول القسم الاول فى محل النزاع وكذا القسم الثانى . . . الخ ﴾ شروع فى بيان حكم كل قسم من الاقسام الخمسة على حدة من حيث الدخول فى محل النزاع وعدمه بعد الفراغ عن ذكر الاقسام كلها .

﴿ قوله الا أن يستلزم محذوراً آخر . . . الخ ﴾ كفوت الموالاة اذا كان الجزء المحرم الفاسد طويلا لا يلتئم ما بعده بما قبله .

﴿ قوله وأما القسم الثالث فلا يكون حرمة الشرط والنهى عنه موجباً لفساد العبادة . . . الخ ﴾ وفاقا لصاحب التقريرات (قال) فى آخر الامر السابع لحرمة الشرط لا دليل على سرايتها الى المشروط فلا يقتضى الفساد

قطعاً فان النهي عن شيء مباين للشيء كيف يعقل اقتضائه الفساد (انتهى) .

﴿ قوله وأما القسم الرابع فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه . . . الخ ﴾ (وفيه ما لا يخفى) فان الوصف ما لم يكن متحداً مع الموصوف وجوداً كما في النحو الثاني من القسم الخامس فلا وجه لسراية الحرمة من الوصف إلى الموصوف وإن فرض كونه ملازما له واستحالة كون الموصوف واجباً حينئذ وجوبا منجزاً وإن كان حقاً ولكن لا يجب أن يكون محكوما بحكمه كما تقدم غير مرة فاذا لم يكن الموصوف محكوما بحكم الوصف أي لم يكن حراما شرعا كفى في صحته قصد الملاك المحرز فيه باطلاق الأمر الساقط عن مرتبة التنجز .

(وبالجملة) الجهر بالقرائة مع القرائة شيئان خارجا كالبياض والجسم وإن كان الأول مما لا يتحقق إلا مع الثاني فاذا كانا أمرين وجوداً فلا وجه لسراية الحرمة من أحدهما إلى الآخر وإن كانا متلازمين خارجا فاذا لم يحرم الموصوف فلا وجه لفساده بل يصححه الملاك المحرز فيـــه بوسيلة إطلاق الأمر كما في سائر الموارد فان المولى إذا أمر بالقرائة فقد شمل جميع أفرادها وإذا نهى عن وصفها الملازم لها الغير المتحد معها وجوداً سقط أمر الموصوف من جهة الملازمة مع الحرام عن مرتبة التنجز وبقي الملاك فيه محرزاً بوسيلة الإطلاق فتصح القرائة ولا تفسد .

﴿ قوله وأما النهي عن العبادة لاجل أحد هذه الأمور . . . الخ ﴾ وحاصله أنه اذا نهى عن العبادة لاجل النهي عن الجزء أو الشرط أو الوصف فان كان من قبيل الوصف بحال المتعلق كما في قولك زيد منطلق أبوه (وبعبارة أخرى) كان اسناد النهي اليها بالعرض والمجاز من قبيل اسناد الجري الى الميزاب وكان المنهي عنـه حقيقة هو الجزء أو الشرط أو الوصف لا نفس

العبادة لحال هذا النهى حال النهى عن أحد هذه الأمور من حيث كونه داخلا فى محل النزاع أم لا (وأما اذا كان) النهى عن العبادة على نحو الحقيقة بان كان المقصود هو تحريم نفس العبادة وان كان السبب لتحريمها مبغوضية جزئها أو شرطها أو وصفها بحيث كان أحد هذه الأمور واسطة فى الثبوت كالنار لحرارة الماء لا فى العروض كالماء فى اسناد الجرى الى الميزاب فحال هذا النهى حال النهى فى القسم الأول من الأقسام المتقدمة أى النهى عن نفس العبادة بل هو عينه حقيقة .

﴿ قوله ربما تزيد على العشرة على ما قيل . . . الخ ﴾ القائل هو صاحب التقريرات (قال) فى صدر الهداية الثانية من المسألة (ما لفظه) فاعلم أنهم اختلفوا فى مورد النزاع فى دلالة النهى على الفساد على أقوال ربما تزيد على العشرة (انتهى) .

في اقتضاء النهي الفساد في العبادات

﴿ قوله من بسط المقال فى مقامين الأول فى العبادات فنقول وعلى الله الاتكال . . . الخ ﴾ والأولى فى تقريب الإستدلال على اقتضاء النهى الفساد فى العبادات أن يقال بنحو الإختصار ان النهى مما يدل على الحرمة والحرمة مما لا تجتمع مع التقرب المعتبر فى العبادات قطعاً فتفسد قهراً اذا تعلق بها النهى وهذا من غير حاجة الى اطالة الكلام ومزيد النقض والإبرام كما فعل المصنف .

﴿ قوله بالعبادة بنفسها . . . الخ ﴾ أى لا بشرطها ولا بوصفها ولكن قد عرفت أن تعلق النهى بوصفها الغير الملازم المتحد معها وجوداً مما يوجب

السراية اليها بل وحتى الملازم الغير المتحد معها وجوداً فى نظر المصنف (وعليه) فلا وجه لتخصيص أقتضاء الفساد بالنهى المتعلق بالعبادة بنفسها دون غيره.

﴿ قوله ولو كانت جزء عبادة بما هو عبادة كما عرفت . . . الخ ﴾ أى كما عرفت أن جزء العبادة عبادة حيث قال فيما تقدم وكذا القسم الثانى بلحاظ أن جزء العبادة عبادة .

﴿ قوله لدلالته على حرمتها ذاتا . . . الخ ﴾ الحرمة الذاتية هى التى تكون عن مفسدة فى الفعل وتوجب مبغوضيته شرعا ولو لم يأت به عن تشريع وافتراء على المولى فى قبال الحرمة التشريعية وهى التى تكون عند الإتيان بالفعل على نحو التشريع والإفتراء على المولى فيكون صدوره حينئذ قبيحاً مبغوضاً على المكلف وان لم يكن فى حد ذاته قبيحاً مبغوضاً واقعاً .

﴿ قوله لا يقال هذا لو كان النهى عنها دالا على الحرمة الذاتية ولا يكاد يتصف بها العبادة . . . الخ ﴾ (وحاصل الاشكال) أن اقتضاء النهى الفساد فى العبادات انما يتم اذا كان النهى المتعلق بها دالا على الحرمة الذاتية ولا يكاد يتصف بها العبادة وبعبارة أخرى لا يعقل تحريمها ذاتا فان المكلف اذا لم يقصد القربة فلا عبادة كى تحرم بالنهى ذاتا وتفسد واذا قصدها فهذا غير مقدور له اذ لا أمر فى البين كى يقصد ويتحقق به العبادة وتحرم ذاتا وتفسد الا اذا قصد القربة تشريعاً ومعه يتصف الفعل بالحرمة التشريعية دون الذاتية لإمتناع اجتماع المثلين (وقد أجاب المصنف) عن الاشكال من وجوه .

(الأول) أن المراد من تحريم العبادة فى المسألة كما تقدم فى الأمر الرابع هو تحريم ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عباديا لا يكاد يسقط الا بقصد القربة كسائر أقرانه وأمثاله نظير صوم العيدين أو الصلاة فى أيام الحيض بناء على حرمتها ذاتا ونحو ذلك ومن المعلوم أن تحريم ذلك ذاتا فى كمال الإمكان

هذا فى العبادات الغير الذاتية (وأما العبادات الذاتية) كالركوع والسجود والخضوع والخشوع ونحوها مما لا يحتاج عباديتها الى تعلق أمر بها بل ولا يضر بعباديتها حرمتها شرعا وان أضرت بمقربيتها كما تقدم فجواز تحريمها ذاتا أوضح وأظهر كما لا يخفى .

(الثانى) أن تحريم الفعل المأتى به بقصد القربة تشريعاً أمر ممكن ميسور من دون أن يجتمع فيه المثلان فان التشريعية تتعلق بفعل القلب وهو الإعتقاد بوجوبه وعقد القلب عليه مع العلم بعدمه كما هو الحال فى التجرى أيضاً من حيث كون العقاب فيه على فعل القلب فى نظر المصنف على ما سيأتى أى على قصد العصيان والعزم على الطغيان وأما الحرمة الذاتية فتتعلق هى بفعل الجوارح لا بفعل القلب فيتعدد المتعلق ولا اجتماع المثلين (وفيه) ان الحرمة التشريعية فى المقام وحرمة التجرى هناك تتعلقان جميعاً بفعل الجوارح كساير الأحكام التكليفية وأما فعل القلب وهو الاعتقـــاد بوجوب ما ليس بواجب عمداً أو قصد العصيان والعزم على الطغيان فهو السبب لتحقق عنوان التشريع أو التجرى للفعل وهو المصحح للعقاب عليه وان كان مجرد فعل القلب أيضاً من دون صدور فعل من الجوارح مما يوجب استحقاق العقاب عقلا لكن دون عقاب من صدر عنه الفعل فى الخارج ولم يقتصر على فعل القلب فقط ولعله الى هذا كله قد أشار أخيراً بقوله فافهم (وعليه) فالحق فى الجواب الثانى أن يقال انه لا مانع من اجتماع الحرمتين فى فعل واحد الحرمة التشريعيـة والذاتية جميعاً لكونهما اعتباريين فيندك بعضهما فى بعض ويتأكد بعضهما ببعض فيكون هناك حرمة واحدة اكيدة متعلقة بفعل واحد .

(الثالث) انه لو سلم أن النهى فى العبادات لا يكون دالا على الحرمة الذاتية نظراً الى الاشكال المتقدم فالنهى فيها مما يدل على الفساد من جهة

أخرى وهى دلالته على حرمتها التشريعية فانه لا أقل من دلالته على سقوط الأمر عنها وانها ليست بمأمورة بها من أصلها وهو يكفى فى فسادها وعدم وقوعها عبادة مقربة (وفيه) أن ذلك إنما يتم فى العبادات الغير الذاتية مما كانت عباديتها تحتاج إلى تعلق الأمر بها كالصلاة والزكاة والصيام وما أشبهها وأما العبادات الذاتية التى لاتحتاج عباديتها إلى تعلق أمر بها كالسجود والركوع والخضوع والخشوع ونحوها إذا تعلق النهى بها وفرض عدم كونه للحرمة الذاتية فالنهى عنها وإن كان دالا على عدم الأمر بها ولكن بمجرد عدم الأمر بها مما لا يكفى فى فسادها كما لا يخفى .

﴿قوله مع أنه لا ضير فى إتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية ... الخ﴾ إشارة إلى الجواب الثانى من الإشكال وقد عرفت تفصيله مع مافيه

﴿قوله فافهم ... الخ﴾ قد أشير آنفاً إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿قوله هذا مع أنه لو لم يكن النهى فيها دالا على الحرمة لكان دالا على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعية ... الخ﴾ إشارة إلى الجواب الثالث عن الإشكال وقد عرفت أيضاً تفصيله مع ما فيه (مضافا) إلى أنه لا يخلو عن سوء التعبير فان النهى مما لا يدل على الحرمة التشريعية ومراده أن النهى يدل على سقوط الأمر وإنقطاع العموم أو الإطلاق من أصله فيكون العمل تشريعاً قهراً .

﴿قوله نعم لو لم يكن النهى عنها الا عرضاً ... الخ﴾ إستدراك عن قوله لكان دالا على الفساد أى نعم لو لم يكن النهى عن العبادة إلا بالعرض والمجاز من قبيل اسناد الجرى الى الميزاب وكان المنهى عنه حقيقة غيرها كما اذا نهى عن فعل الصلاة عند تنجس المسجد وكان المقصود من النهى عنها هو النهى عن ترك الإزالة فلا يكون النهى حينئذ مقتضياً لفساد العبادة بناء على

ما تقدم في بحث الضد من عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد الخاص وعليه فيخصص بمثل هذا النهي العرضي عموم قولنا النهي في العبادات يقتضي الفساد أو يقيد به اطلاقه .

في عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات

﴿ قوله المقام الثاني في المعاملات ونخبة القول أن النهي الدال على حرمتها لا يقتضي الفساد . . . الخ ﴾ وقد أفاد في وجه عدم الفساد أنه لا ملازمة لغة ولا عرفا بين حرمة المعاملة وفسادها (سواء كانت) الحرمة متعلقة بنفس السبب بما هو فعل مباشري كالإيجاب والقبول في وقت النداء على نحو كان المبغوض هو نفس الإيجاب والقبول من دون أن يكون الأمر المترتب عليهما مبغوضاً شرعا (أو كانت) الحرمة متعلقة بالمسبب بما هو فعل تسبيبي على نحو كان المبغوض شرعا هو نفس الامر المترتب على السبب دون السبب بنفسه كتمليك المسلم من الكافر أو المصحف منه فانه فعل تسبيبي حاصل بالسبب الخاص فالسبب وان كان حراما شرعا غيرياً ولكن المبغوض النفسي هو نفس تمليك المسلم أو المصحف من الكافر الحاصل بهذا السبب الخاص (أو كانت) الحرمة متعلقة بالتسبب بسبب خاص كما اذا نهي عن تمليك الزيادة بوسيلة البيع الربوي على نحو كان المبغوض هو التمليك بهذا السبب الخاص فلو حصل التمليك بسبب آخر غير البيع الربوي كالهبة ونحوها لم يبغضه الشارع ﴿ قوله وانما يقتضي الفساد فيما اذا كان دالا على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها مثل النهي عن اكل الثمن أو المثمن . . . الخ ﴾ بل يمكن أن يقال ان النهي في هذا القسم أيضاً مما لا يدل على الفساد فان تحريم ثمن الخمر

أو الكلب أو الخنزير أو ثمن كل شيء حرمه الله تعالى كما في الحديث مما لا يستلزم عقلا عدم نفوذ المعاملة وذلك لجواز حصول النقل والإنتقال شرعا وصيرورة الثمن ملكا للبايع والمثمن ملكا للمشتري ومع ذلك يحرم على البايع اكل الثمن وعلى المشتري اكل المثمن تعبداً (بل الظاهر) أن وجه حرمة الثمن أو المثمن ليس بمجرد فساد المعاملة وعدم حصول النقل والإنتقال بسببها وأنه مال الغير فلا يجوز اكله فانه لو كانت الحرمة لذلك لجاز اكله فيما لو علم بطيب نفس المشتري أو البايع على كل تقدير مع أنه لا يجوز قطعاً ولو علم برضائه كذلك .

﴿ قوله في بيع أو بيع شيء . . . الخ ﴾ كما اذا حرم اكل الثمن أو المثمن في بيع خاص كبيع الربوى أو بيع شيء خاص كبيع الخمر أو الكلب أو الخنزير ونحوها .

﴿ قوله لكنه في المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات . . . الخ ﴾ لا وجه لتخصيص ظهور النهي في الإرشاد الى الفساد دون الحرمة الذاتية بالمعاملات بالمعنى الأخص فقط أي العقود والإيقاعات بل لا يبعد ظهوره حتى في المعاملات بالمعنى الأعم مما يقبل الاتصاف بالصحة والفساد كغسل النجاسات والمتبع على كل حال هو الظهور فان كان النهي ظاهراً في الارشاد بقرينة حال أو مقال فهو والا فلابد من الأخذ بما هو ظاهر النهي لو لا القرينة وهو الحرمة وقد عرفت انها مما لا تقتضي الفساد الا في العبادات .

﴿ قوله نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعا من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه . . . الخ ﴾ (قال في الفصول) واحتج من اثبت دلالته على فساد المعاملة شرعا فيما اذا تعلق بعينها أو لازمها بما يرجع محصله الى وجوه (الى أن قال) الثالث ظاهر جملة من الاخبار منها ما رواه زرارة في الصحيح

عن ابى جعفر عليه السلام قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء أجازه وان شاء فرّق بينهما قلت أصلحك الله ان الحكم ابن عتيبة وابراهيم النخعى وأصحابهما يقولون ان أصل النكاح فاسد ولا تحل له اجازة السيد له فقال أبو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا أجازه فهو له جائز (قال) وفى روايته الأخرى بعد أن ذكر حكمه ﷺ بصحة نكاح العبد مع لحوق الاجازة قال فقلت لأبى جعفر عليه السلام فانه فى أصل النكاح كان عاصياً فقال أبو جعفر عليه السلام انما أتى شيئاً حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى عليه من نكاح فى عدة وأشباهه (ثم قال) ووجه الدلالة أن الروايتين دلتا على أن نكاح العبد الغير المأذون انما لم يفسد مع لحوق الاجازة لأنه لم يعص الله فيه وانما عصى سيده فيدل على أن عصيان الله فى النكاح الذى من أقسام المعاملة يوجب الفساد (انتهى) (وقال المحقق القمى) رحمه الله وقد يستدل بما ورد فى بعض الأخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضى به معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على أنه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهياً عنه فيكون فاسداً (انتهى) هذا حاصل ما توهم من استتباع الحرمة للفساد شرعا فى المعاملات من جهة دلالة غير واحد من الأخبار وستعرف الجواب عنه فى الحاشية الآتية.

﴿قوله ولا يخفى ان الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية ها هنا أن النكاح ليس مما لم يمضه الله ولم يشرعه . . . الخ﴾ وحاصل الجواب عن التوهم المذكور بمزيد توضيح منا أن المراد من العصيان فى قوله عليه السلام أنه لم يعص الله انما عصى سيده ليس هو العصيان التكليفى لأنه قد عصى الله تكليفاً لا محالة فان من عصى سيده فقد عصى الله بل المراد هو العصيان الوضعى أى

لم يأت بما لم يمضه الله ولم يشرعه كالنكاح فى العدة وأشباهه بل عصى سيده بمعنى أنه أتى بما لم يأذن به سيده ولو لم يسبق منه نهى عنه ومن المعلوم أن العصيان الوضعى مما يوجب الفساد وعدم ترتب الأثر شرعا فافهم جيداً .

﴿ قوله وهكذا حال سائر أخبار الواردة فى هذا الباب . . . الخ ﴾ وهو باب تزويج الاماء والعبيد (فى الوافى) وباب أنه لا يجوز للعبد أن يتزوج ولا يتصرف فى ماله الا باذن مولاه (فى الوسائل) وفيه أيضاً باب أن العبد اذا تزوج بغير اذن مولاه كان العقد موقوفا على الاجازة منه فراجع .

فيما حكى عن أبي حنيفة والشيباني من دلالة

النهى على الصحة

﴿ قوله تذنيب حكى عن أبى حنيفة والشيبانى دلالة النهى على الصحة وعن الفخر أنه وافقهما فى ذلك . . . الخ ﴾ المراد من الفخر هو فخر المحققين نجل العلامة لا امام المشككين أحد علماء العامة (قال) فى التقريرات حكى عن أبى حنيفة والشيبانى دلالة النهى على الصحة والمنقول عن نهاية العلامة التوقف ووافقهما فخر المحققين فى نهاية المأمول وأحال الأمر على شرح التهذيب (انتهى) .

(أقول) أما دلالة النهى على الصحة (فى المعاملات) حق لا ريب فيه فان تحريم الشيء فرع القدرة عليه والا لم يصح تحريمه ومن المعلوم أن القدرة على الشيء مما يساوق صحته وامكان تحققه فى الخارج (وأما فى العبادات) فان كان المقصود من الصحة التى يقتضيها النهى هو تحقق ماهياتها ومسمياتها

فهذا أيضاً حق لما عرفت مشروحا في التعبدي والتوصلي من خروج قصد القربة عن ماهية العبادات ومسمياتها وجواز تحقق الماهية بدونه وإن كان المقصود من الصحة التي يقتضيها النهي هو وقوع الفعل عبادة مقربة إلى الله فهذا ممنوع أشد المنع لما عرفت في الإستدلال على اقتضاء النهي الفساد في العبادات عدم إجتماع الحرمة مع وقوع الفعل عبادة مقربة اليه وإن إجتمعت في العبادات الذاتية مع عباديتها دون مقربيتها (والظاهر) أن مراد القائل من دلالة النهي على الصحة هو المعنى الأول أي تحقق الماهية والمسمى فالنهي يدل على الصحة أي على إمكان تحقق ماهية المنهي عنه ومسماه .

﴿قوله والتحقيق أنه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب . . . الخ﴾ وحاصل تحقيقه في المقام أن النهي (في المعاملات) مما يدل على الصحة إذا كان عن المسبب أو عن التسبب وقد عرفت التمثيل لهما فيما تقدم (ووجه الدلالة) إعتبار القدرة في متعلق النهي عقلا كالأمر ولا يكاد يقدر على المسبب أو التسبب إلا فيما إذا كانت المعاملة مؤثرة صحيحة وأما إذا كان النهي عن السبب فلا يكاد يدل على الصحة وذلك لجواز كونه مقدوراً وان لم يكن مؤثراً صحيحاً نعم لايدل النهي فيه على الفساد كما تقدم ولكنه غير الدلالة على الصحة كما لا يخفى (وفيه) أن النهي في السبب أيضاً مما يدل على الصحة وذلك لعين ما اعترف به في المسبب والتسبب من اعتبار القدرة في متعلق النهي ودعوى جواز كون السبب مقدوراً وان لم يكن صحيحاً مما لا وجه له فان السبب وان جاز أن يكون مقدوراً مع عدم تأثيره في النقل والإنتقال لفقد شرط أو لوجود مانع ولكن صحة كل شيء بحسبه وليس صحة السبب بمعنى أن يترتب عليه الأثر خارجا فان الأثر مترتب على مجموع السبب والشرط وفقد المانع لا على السبب وحده بل صحة السبب هو بمعنى أنه اذا انضم اليه الشرط وفقد

المانع أثره أثره أي في النقل والإنتقال ومن المعلوم حصول هذا المعنى في السبب ولو مع النهي عنه كما لا يخفى هذا كله تحقيق المصنف في المعاملات مع ما فيه من المناقشة (وأما العبادات) فقد قسمها الى قسمين :

(الأول) ما كان منها عبادة ذاتية كالركوع والسجود والخضوع والخشوع ونحوها مما لا يحتاج عباديتها الى تعلق أمر بها وفي هذا القسم ذهب الى كونه مقدوراً مع النهي عنه كما اذا كان مأموراً به (وفيه) أن مجرد المقدورية مما لا يكشف عن الصحة فان العبادات الذاتية وان كانت عبادة حتى مع النهي عنها كما تقدم غير مرة ولكنها ليست مقربة الى الله تعالى وهو مما يكفي في عدم صحتها وفسادها بمعنى عدم ترتب الأثر المرغوب منها عليها اللهم الا اذا كان المقصود من صحتها حينئذ هو تحقق عباديتها اذ المفروض انها عبادة ذاتية لا تتخلف عباديتها حتى مع النهي عنها .

(الثاني) ما كان منها عبادة لاعتبار قصد القربة فيه لو كان مأموراً به وفي هذا القسم ذهب الى عدم كونه مقدوراً مع النهي عنه الا اذا قيل بجواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد (وفيه) أن المراد من القسم الثاني هو العبادة التقديرية أي ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط الا مع قصد القربة كما تقدم في الأمر الرابع ويشهد به قوله في المقام لو كان مأموراً به وقوله أيضاً بمعنى أنه لو كان مأموراً به كان الأمر به أمر عبادة لا يسقط الا بقصد القربة . . . الخ ومن الواضح المعلوم عدم توقف القدرة على العبادة التقديرية مع النهي عنها على القول بجواز الإجتماع في شيء واحد بعنوان واحد فان الذي يتوقف على ذلك هو العبادة الفعلية أي ما تعلق الأمر به فعلا أمراً عبادياً لا يكاد يسقط الا مع قصد القربة لا العبادة التقديرية والظاهر أن اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

(ثم) ان للمصنف تعليقة فى المقام قد لخص فيها تحقيقه على نحو تسلم مما أوردناه عليه فى المعاملات والعبادات جميعاً (قال) لدى التعليق على قوله والتحقيق . . . الخ ما لفظه ملخصه أن الكبرى وهى أن النهى حقيقة اذا تعلق بشىء ذى أثر كان دالا على صحته وترتب أثره عليه لإعتبار القدرة فيما تعلق به النهى كذلك يعنى حقيقة وان كانت مسلمة الا أن النهى كذلك لا يكاد يتعلق بالعبادات ضرورة امتناع تعلق النهى كذلك بما تعلق به الأمر وتعلقه بالعبادات بالمعنى الأول وان كان ممكناً الا أن أثر المرغوب منها عقلا أو شرعا غير مترتب عليها مطلقاً بل على خصوص ما ليس بحرام منها وهكذا الحال فى المعاملات فان كان الأثر فى معاملة مترتباً عليها ولازما لوجودها كان النهى عنها دالا على ترتبه عليها لما عرفت يعنى لاعتبار القدرة فيما تعلق به النهى حقيقة (انتهى) .

في المنطوق والمفهوم

﴿ قوله المقصد الثالث فى المفاهيم . . . الخ ﴾ كان الأولى أن يقول المقصد الثالث فى المنطوق والمفهوم كما هو دأب الأصوليين والظاهر أن العدول عن ذلك لأجل الفرار عن تعرض حال المنطوق وعلى كل حال يقع الكلام هاهنا فى جهات عديدة .

(الأولى) فى تعريف المنطوق والمفهوم (وقدعرّف الحاجبي) المنطوق بما دل عليه اللفظ فى محل النطق والمفهوم بما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق (وقد فسرّ العضدي) التعريف الأول بقوله أن يكون حكما لمذكور وحالا من أحواله وفسرّ التعريف الثانى بقوله بان يكون حكما لغير مذكور وحالامن

أحواله وقد أطيل فيهما الكلام بين الأعلام بالنقض والإبرام طرداً وعكساً على ما يظهر من التقريرات وغيره كما يظهر منه أن لكل من الآمدى والعلامة أعلى الله مقامه تعريف آخر غير ما ذكره الحاجبي والعضدى (والصحيح لدى المصنف) أن المفهوم حكم غير مذكور ومنه يعرف تعريف المنطوق فيكون حكما مذكوراً واليه أشار بقوله فصح أن يقال ان المفهوم انما هو حكم غير مذكور لا أنه حكم لغير مذكور ... الخ والظاهر أن وجه العدول عن الثانى أنه لو قيل ان المفهوم حكم لغير مذكور فيرد عليه النقض بمفهوم الشرط ونحوه فان مفهوم قوله ان جاءك زيد فاكرمه على القول به عبارة عن عدم وجوب اكرام زيد عند عدم مجيئه وهو حكم للمذكور أى لإكرام زيد المذكور فى المنطوق فيختل تعريف المفهوم بعدم العكس وتعريف المنطوق بعدم الطرد وهذا بخلاف ما اذا عرّف المنطوق بانه حكم مذكور والمفهوم بانه حكم غير مذكور فلا ايراد ولا نقض.

(أقول) ولو عرّف المنطوق بما نطق به والمفهوم بما لا ينطق به كان أسهل وأخصر مع عدم النقض عليهما لا طرداً ولا عكساً:

(الثانية) هل المنطوق والمفهوم من صفات المدلول أم من صفات الدلالة (قال فى التقريرات) الظاهر من موارد اطلاق اللفظين فى كلمات أرباب الإصطلاح انهما وصفان منتزعان من المدلول (الى أن قال) خلافا لظاهر العضدى تبعاً للحاجبي والمحكى عن الشهيد حيث جعلوهما من الأوصاف الطارية للدلالة ولا وجه لذلك وأما ما قيل من أن تقسيم الدلالة اليهما يدل على ذلك ففيه أن التقسيم المذكور لم نعثر عليه فى كلام من يرى انهما من الأوصاف المنتزعة من المدلول نعم عدّ دلالة الإشارة يعنى كدلالة الآيتين على أقل الحمل من المنطوق دليل عليه (قال) والظاهر ارادة دخول مدلولها فيه (انتهى)

ثم ان المصنف قد مال إلى مختار التقريرات حيث قال وإن كان بصفات المدلول أشبه . . . الخ والظاهر أن قوله بعد هذا وتوصيف الدلالة أحيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلق . . . الخ إشارة إلى توصيفها في مقام تقسيم الدلالة بمعنى أن توصيف الدلالة بالمنطوق والمفهوم إنما هو من باب التوصيف بحال المتعلق نظير زيد منطلق أبوه أي فالمدلول إما منطوق أو مفهوم لا الدلالة كما أن الظاهر أن هذا الجواب قد اقتبسه من قول التقريرات المتقدم في جواب عدم دلالة الإشارة من المنطوق من أن الظاهر إرادة دخول مدلولها فيه أي مدلول الإشارة في المنطوق .

(الثالثة) هل المنطوق والمفهوم يختصان بالمداليل المركبة دون المفردة أم لا مختار التقريرات هو الأول (قال) في الأمر الثاني ثم إن المداليل المفردة ليست من المنطوق كما أن لوازمها العقلية أو غيرها ليست من المفهوم فان المقسم فيهما هو المدلول المركب .

(أقول) بل كما يطلق المنطوق والمفهوم على المداليل المركبة مثل إن جاءك زيد فأكرمه أو إن لم يجئك فلا تكرمه فكذلك لا بأس باطلاقهما على المدلول المفرد فدلول المطابق للفظ حاتم مثلا يكون منطوقا ومدلوله الإلتزامي وهو الجود يكون مفهوما غير أن الإصطلاح على الظاهر قد جرى باطلاقهما على المداليل المركبة ولا مشاحة في الإصطلاح .

(الرابعة) إنهم قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح (فالصريح) هو المدلول المطابق بل التضمني أيضاً وان أشكل فيه غير واحد منهم (قال المحقق القمي) ولي في كون التضمني صريحاً اشكال (الى أن قال) فالأولى جعله من باب الغير الصريح انتهى (وقال في الفصول) وألحقوا به أي بالمدلول المطابق التضمني وليس على ما ينبغي انتهى (وغير الصريح) ينقسم الى المدلول بدلالة

الإقتضاء والإيماء والإشارة (فالمدلول بدلالة الإقتضاء) هو ما توقف صدق الكلام عليه كقوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن أمتى الخطأ والنسيان فان المراد منه رفع المؤاخذة عنهم لا رفع نفس الخطأ والنسيان والا لزم الكذب أو توقف صحته عقلا عليه كما فى قوله تعالى واسئل القرية فانه اذا لم يقدر الأهل لم يصح الكلام ولم يستقم أو توقف صحته شرعا عليه كقول القائل أعتق عبدك عنى على الف أى مملكا لى على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا فى ملك هكذا مثلوا (والمدلول بدلالة الايماء) هو ما دل عليه اللفظ لإقترانه بما يستبعد معه عدم ارادته كدلالة قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كفرّ بعد قول الأعرابى هلكت وأهلكت واقعت أهلى فى نهار رمضان على علية الوقاع للكفارة فان مع اقتران كلمة كفرّ بقول الأعرابى هلكت وأهلكت . . . الخ يستبعد عدم كون الوقاع علة للكفارة هكذا مثلوا أيضاً (والمدلول بدلالة الإشارة) هو ما يلزم من الكلام من دون قصد المتكلم له كدلالة الآيتين على أقل الحمل فقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهراً يدلان على كون أقل الحمل ستة أشهر مع عدم كونه مقصوداً للمتكلم فى شىء من الآيتين .

(أقول) ان عدّ المدلول بدلالة الإقتضاء والإيماء والإشارة من المنطوق ولو من غير صريحه مما لا وجه له سيما الاشارة التى صرحوا بانها غير مقصودة للمتكلم فان المنطوق على ما عرفت عبارة عما نطق به أو ما دل عليه اللفظ فى محل النطق وليس شىء منها مما نطق به أو مما دل عليه اللفظ فى محل النطق (وعليه) فتقسيم المنطوق الى صريح وغير صريح وان مدلول الاقتضاء والايماء والاشارة من الغير الصريح فى غير محله والمناسب عدّ الجميع أى الاقتضاء والايماء والاشارة من أقسام المفهوم (ثم ان) التأمل فى دخول

التضمني في المنطوق الصريح كما تقدم من المحقق القمي وصاحب الفصول، وصرح به التقريرات أيضاً في الأمر الخامس فقال بأولوية الحاقه بالالتزامي الغير الصريح في غير محله أيضاً فان التضمني جزء المطابق فهو مما نطق به ضمن النطق بالمطابق ومعه لا وجه لدرجة في المنطوق الغير الصريح وجعله في صف المدلول بدلالة الاقتضاء والايماء والاشارة .

(وبالجملة) الحق ان المنطوق هو قسم واحد وهو الصريح فقط حتى أن العلامة على ما يظهر من التقريرات في الأمر الرابع قد أخذ الصراحة في تعريف المنطوق فعرفه بما دل اللفظ عليه بصريحه وعلى هذا فينحصر المنطوق بالمدلول المطابقي والتضمني فقط دون غيرهما .

(الخامسة) هل المفهوم يطلق على مطلق المدلول الالتزامي ولو لم يكن لفظياً بيناً بالمعنى الاخص أم لا بل لا يطلق الا على خصوص المدلول الالتزامي اللفظي البين بالمعنى الأخص الذي لاينفك تصوره عن تصور الملزوم (ظاهر الفصول) هو الثاني قال في الفصل الأول من المسألة (ما هذا لفظه) ومنها أي ومن الاشكالات الواردة على الحدود المذكورة أن حد المفهوم منقوض بدلالة الأمر بالشيء على الأمر بمقدمته وبدلالته على فساد الضد على القول به ونحو ذلك مع أن شيئاً منها لا يسمى مفهوما اصطلاحا ويمكن دفعه بان المعتبر في المفهوم والمنطوق أن يكونا مدلول اللفظ أو دلالته بقرينة أن المقسم عندهم أحدهما ولا نسلم أن اقتضاء الأمر لما ذكر يعد من دلالة اللفظ بل من دلالة العقل .

(أقول) والظاهر أن الأمر كما أفاد الفصول فالمراد من المفهوم هو مدلول اللفظ أو دلالة اللفظ على الخلاف السابق في الجهة الثانية من كونها من صفات المدلول أو الدلالة والمدلول الالتزامي الغير البين بالمعنى الأخص

كما فى دلالة الامر على وجوب المقدمة أو على حرمة الضد على القول بها أو دلالة النهى على الفساد ولو فى العبادات ليس من مدلول اللفظ فلا يطلق عليه المفهوم فى الاصطلاح .

﴿ قوله عن حكم انشائى . . . الخ ﴾ كما فى قولك ان جاءك زيد فاكرمه فمفهومه على القول به ان لم يجئك زيد فلا تكرمه وهو حكم انشائى

﴿ قوله أو اخبارى . . . الخ ﴾ كما فى قولك ان جئتنى اكرمتك فمفهومه على القول به أن لم تجئنى ما اكرمتك وهو حكم اخبارى .

﴿ قوله تستتبعه خصوصية المعنى الذى أريد من اللفظ بتلك الخصوصية . . . الخ ﴾ فان المفهوم تابعة لخصوصية فى المعنى المنطوق به الموجبة للمفهوم وهى العلية المنحصرة للشرط ونحوه على القول باستفادتها منه .

﴿ قوله ولو بقرينة الحكمة . . . الخ ﴾ فان ثبوت الخصوصية للمعنى المنطوق به المستتبعة للمفهوم قد يدعى استناده الى التبادر وقد يدعى استناده الى الانصراف وقد يدعى استناده الى مقدمات الحكمة وهو أضعف الوجوه كما ستعرف

﴿ قوله وكان يلزمه لذلك . . . الخ ﴾ أى وكان الحكم الانشائى أو الاخبارى يلزم المعنى الذى أريد من اللفظ لأجل تلك الخصوصية .

﴿ قوله وافقه فى الايجاب والسلب . . . الخ ﴾ كما فى قوله تعالى ولا تقل لهما أف المستفاد منه حرمة الضرب والشتم بالاولوية ويسمى بمفهوم الموافقة ولحن الخطاب ولحوى الخطاب .

﴿ قوله أو خالفه . . . الخ ﴾ كما فى قولك ان جاءك زيد فاكرمه فان المنطوق ايجابى والمفهوم سلبى ويسمى بمفهوم المخالفة ودليل الخطاب كما أن المجموع من الموافقة والمخالفة يسمى بلازم الخطاب فى قبال المدلول المطابقى أو التضمنى المنطوق به .

﴿ قوله كما أشرنا اليه في غير مقام لأنه من قبيل شرح الإسم ... الخ ﴾ قد أشار إلى ذلك فى الأمر الرابع من بحث النهى فى العبادات والمعاملات مختصراً وقبله فى المطلق والمشروط من بحث مقدمة الواجب مفصلا .

﴿ قوله كما فى التفسير اللغوى . . . الخ ﴾ كتفسيره بان السعدانة نبت فانه تعريف لفظى شارح للإسم يحصل به المميز فى الجملة .

﴿ قوله كما لا يهمنا بيان أنه من صفات المدلول أو الدلالة . . . الخ ﴾ إشارة إلى الجهة الثانية من الجهات الخمس التى قد عقدناها فى المقام فلا تغفل .

﴿ قوله وتوصيف الدلالة أحيانا . . . الخ ﴾ إشارة إلى توصيف الدلالة بالمنطوق والمفهوم أحيانا فى مقام تقسيم الدلالة وقدتقدم تفصيل ذلك فى الجهة الثانية من الجهات الخمس فتذكر .

﴿ قوله أو بالقرينة العامة . . . الخ ﴾ يعنى بها الإنصراف ومقدمات الحكمة وستعرف تفصيلهما قريباً فانتظر .

في مفهوم الشرط

﴿ قوله فصل الجملة الشرطية هل تدل على الإنتفاء عند الانتفاء ...الخ ﴾ يعنى أنه إذا قال إن جاءك زيد فاكرمه فهل يدل قوله هذا على أنه كلما انتفى المجيء انتفى وجوب الاكرام بحيث لو قال بعداً وإن أحسن اليك فاكرمه كان ذلك مخصصاً لمفهوم إن جاءك زيد فاكرمه أم لا بل لا يدل قوله هذا على الانتفاء عند الانتفاء سوى الثبوت عند الثبوت المتسالم عليه عند الكل (فيه) خلاف بين الأعلام (والحق) أنه يدل على الانتفاء عند الانتفاء فى الجملة ولا بد لتحقيق الحال من التكلم فى مقامات ثلاثة .

(الاول) أن الجملة الشرطية هل هي ظاهرة في اللزوم أي في الملازمة الوجودية بين الشرط والجزاء كما في قولك إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود بحيث كلما كان الشرط كان الجزاء أم لا بل ظاهرة في مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق كما في قولك إن كان زيد ضعيفاً فايمانه قوي او ان كان زيد مريضاً فعقله سالم وهكذا (الظاهر) أنه لا كلام في ظهورها في اللزوم واستفادة الملازمة الوجودية بين الشرط والجزاء كما أن الظاهر أن ذلك مستند إلى الوضع بشهادة التبادر والانسباق الحاق (وعليه) فاستعمالها في الثبوت عند الثبوت من باب الاتفاق كما في المثالين مما لا يصح الا بضرب من التأويل نعم لا بأس باستعمالها في الملازمة الاتفاقية كما في قولك كلما جئتني كنت نائماً أو كلما جئتك كنت غائباً وهكذا.

(الثاني) أن الجملة الشرطية هل هي ظاهرة في علية الشرط للجزاء وبعبارة أخرى هل هي ظاهرة في اللزوم بنحو الترتب أي ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على العلة كترتب النهار على طلوع الشمس أم لا (الحق) كما اختاره صاحب التقريرات أنه لا ينبغي الاشكال في ظهورها في علية الشرط للجزاء وسببيته له.

(نعم) ليس هذا الظهور مستنداً إلى الوضع بحيث لو استعملت فيما لم يكن الشرط علة للجزاء بل كان الجزاء علة للشرط كما في قولك إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة أوكان الشرط والجزاء معلولين لعلة ثالثة كما في قولك ان كان النهار موجوداً فالعالم مضيء كان استعمال الجملة مجازاً لغة فان استعمالها في جميع هذا كله ليس بمجاز لعدم عناية ولا رعاية علاقة (والظاهر) أنه ليس هذا الظهور مستنداً الى كثرة الاستعمال أيضاً ولا الى اكملية علاقة العلية عن سائر العلاقات والملازمات اذ لو سلم اكثرية الاستعمال فهي ليست بمقدار

توجب الانصراف اليها لكثرة الاستعمال فيما لم يكن الشرط علة أيضاً كما أنه لو سلم اكلية علاقة العلية عن ساير العلاقات والملازمات فهي ليست أيضاً بمثابة توجب الانصراف اليها بل الظاهر أن ظهور الجملة الشرطيـــة في علية الشرط للجزاء وترتب الجزاء عليه ترتب المعلول على العلة مستند الى تركيب الجملة الشرطية وجعل الشرط مقدما والجزاء تالياً فنفس هذا التركيب مع قطع النظر عن كل قرينة مما يوجب الظهور في سببية الشرط للجزاء وترتب الجزاء عليه خارجا كما هو مرتب عليه في القضية اللفظية .

(وبالجملة) ظهور الجملة الشرطية في علية الشرط للجزاء وسببيته له مما لا ينبغي انكاره وان فرض عدم العلم بمدركه ومنشأه فان الظهور متبع على كل حال من أينما حصل وتحقق .

(الثالث) أن الجملة الشرطية بعد تسليم ظهورها في علية الشرط للجزاء وسببيته له هل هي ظاهرة في عليته المنحصرة أي ان الشرط علة للجزاء ولا علة له سواه أم لا (وعلى هذا) يبتني القول بالمفهوم والانتفاء عند الانتفاء وذلك لوضوح انتفاء المعلول بانتفاء علته المنحصرة ولا يكاد يبتني على مجرد ظهورها في اللزوم أو مجرد ظهورها في علية الشرط للجزاء من دون الانحصار به فان مجرد الظهور في الملازمة الوجودية وانه كلما كان الشرط كان الجزاء كما عرفته في المقام الأول أو ظهورها في علية الشرط للجزاء كما عرفته في المقام الثاني مما لا يستلزم المفهوم والانتفاء عند الانتفاء أي كلما انتفى الشرط انتفى الجزاء فان الملازمة من طرف الوجود لا يستلزم الملازمة من طرف العدم كما أن علية الشرط للجزاء أيضاً لا يستلزم ذلك لجواز انتفاء العلة وقيام علة أخرى مكانها نعم اذا كان الشرط علة منحصرة للجزاء فعند ذلك اذا انتفى الشرط انتفى الجزاء لا محالة (والحق) تبعاً للمصنف أن الجملة الشرطية غير

ظاهرة في العلية المنحصرة لا وضعاً لعـــدم عناية ولا رعاية علاقة فيها إذ استعملت الجملة في غير العلية المنحصرة كما في قولك إن جاءك زيد فاكرمه وان أحسن اليك فاكرمه أو إذا زالت الشمس فصل وإذا طلع الفجر فصل وهكذا ولا انصرافا لعدم منشأ صحيح للإنصراف كما ستعرف شرحه ولا إطلاقاً بمعونة مقدمات الحكمة كما ستعرف أيضاً شرحه وإن كان المنسوب إلى المشهور على ما في التقريرات هو القول بالمفهوم نظراً إلى ظهورها في العلية المنحصرة بل الظاهر من التقريرات التزامهم بوضعها لذلك بحيث لو استعملت في غيرها كانت مجازاً لغة وهو محل المنع جداً .

(نعم) مقتضى ظهور الجملة الشرطية في علية الشرط للجزاء هو الإنتفاء عند الإنتفاء في الجملة كما إذا انتفى الشرط وانتفى كل علة أخرى سواه فينتفي الجزاء حينئذ وإن لم يظهر من المصنف الإعتراف بهذا المقدار ولكن الإنصاف ظهورها فيه بهذا القدر وإلا لبطل التعليق ولزم اللغو غالباً فانه وان جاز أحياناً أن يكون التعليق لغير الإنتفاء عند الإنتفاء ولو في الجملة كما إذا كان التعليق لأجل مزيد الإهتمام بمورد الشرط كما في قولك إن رزقت ولداً فاشكر ربك فان وجوب الشكر مما لا ينتفي بانتفاء الشرط بل ثابت على كل حال أو كان التعليق لأجل توهم عدم شمول الحكم لمورد الشرط كما في قولك إن سبك أحد فلا تسبه فان حرمة السب مما لا ينتفي أيضاً بانتفاء الشرط بل تثبت بطريق أولى ولكن التعليق غالباً ليس من هذا القبيل (وعليه) فالجملة الشرطية لو خليت عن كل قرينة فهي ظاهرة بطبعها في كون التعليق لأجل علية الشرط وسببيته للجزاء ولو لا بنحو الإنحصار وهو يستلزم الإنتفاء عند الإنتفاء في الجملة وإن لم تكن ظاهرة في العلية المنحصرة كي يستلزم الإنتفاء عند الإنتفاء مطلقاً أي كلما انتفى الشرط انتفى الجزاء .

﴿ قوله أو بقرينة عامة . . . الخ ﴾ من الإنصراف ومقدمات الحكمة كما ستعرف الكلام فيهما مفصلا .

﴿ قوله باحد الوجهين . . . الخ ﴾ من الوضع أو القرينة العامة .

﴿ قوله على تلك الخصوصية المستتبعة . . . الخ ﴾ وهي العلية المنحصرة كما عرفت تفصيلها آنفاً في المقام الثالث .

﴿ قوله وأما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة فان له منع دلالتها على اللزوم . . . الخ ﴾ بل ليس له المنع عن ذلك أبداً لما عرفت في المقام الأول من ظهورها في اللزوم وانسباقه منها وسيأتي اعتراف المصنف بان المنع عن دلالتها على اللزوم في غاية السقوط .

﴿ قوله أو منع دلالتها على الترتب . . . الخ ﴾ كما اذا كان الشرط والجزاء معلولين لعلة ثالثة لا ترتب بينهما كما في قولك ان كان النهار موجوداً فالعالم مضيء ولكن قد عرفت منا في المقام الثاني ظهور الجملة الشرطية في علية الشرط وسببيته للجزاء وترتب الجزاء عليه ترتب المعلول على العلة وإن لم يكن ظهورها في ذلك مستنداً الى الوضع كما تقدم (وعليه) فليس للقائل بعدم الدلالة المنع عن دلالتها على الترتب أيضاً .

﴿ قوله أو على نحو الترتب على العلة . . . الخ ﴾ أي للقائل بعدم الدلالة المنع عن دلالتها على الترتب بنحو الترتب على العلة بعد تسليم أصل الترتب كما اذا كان الشرط ملازما لما هو علة الجزاء لا علة له بنفسه (هذا) ولكن الانصاف بعد تسليم ظهور الجملة في الترتب لا مجال لانكار ظهورها في الترتب بنحو الترتب على العلة لا على ملازم العلة .

﴿ قوله أو العلة المنحصرة . . . الخ ﴾ أي للقائل بعدم الدلالة المنع عن دلالتها على الترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة بعد تسليم أصل الدلالة

على اللزوم والترتب على العلة .

(أقول) وهذا المنع من القائل بعدم الدلالة حق لا ننكره وذلك لما أشير اليه في المقام الثالث من عدم ظهورها في العلية المنحصرة لا وضعاً ولا انصرافا ولا اطلاقا بمقدمات الحكمة وهو يكفي في عدم ثبوت المفهوم فان النتيجة تتبع أخس المقدمات فاذا منعت احداها منعت النتيجة وان كانت المقدمة الأولى والثانية أي دلالتها على أصل اللزوم وعلى علية الشرط صحيحتين تامتين لا كلام لنا فيهما .

﴿ قوله وأما المنع عن أنه بنحو الترتب على العلة فضلا عن كونها منحصرة فله مجال واسع . . . الخ ﴾ بل عرفت أنه لا مجال للمنع عن ظهورها في الترتب على العلة وان كان للمنع عن دلالتها على كونها منحصرة مجال واسع كما أفاد .

﴿ قوله ودعوى تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة . . . الخ ﴾ اشارة الى أقوى دليل يمكن الاستدلال به للقول بالمفهوم وقد تقدم منا في المقام الثالث تبعاً للمصنف ما تعرف به ضعف هذا الدليل من عدم عناية ولا رعاية علاقة فيما اذا استعملت الجملة الشرطية في غير العلة المنحصرة فتذكر .

﴿ قوله وفي عدم الالزام والأخـــذ بالمفهوم . . . الخ ﴾ عطف على موارد الاستعمالات .

﴿ قوله وعدم صحته . . . الخ ﴾ أي وعدم صحة الجواب .

﴿ قوله معلوم . . . الخ ﴾ خبر لقوله وعدم صحته .

﴿ قوله وأما دعوى الدلالة بادعاء انصراف اطلاق العلاقة اللزومية . . . الخ ﴾ اشارة الى دليل آخر أمكن الاستدلال به للقول بالمفهوم وان لم

يستدل به فى الخارج (وحاصله) أن اطلاق العلاقة اللزومية المستفادة من الجملة الشرطية التي اعترف بها المصنف واعترفنا بها بل وباكثر منها وهو ظهور الجملة فى علية الشرط وسببيته للجزاء وان لم تكن ظاهرة فى العلية المنحصرة منصرف الى ما هو اكمل أفراد العلاقة وهى الكائنة بين العلة المنحصرة ومعلولها (وحاصل الجواب) أن ذلك ممنوع كبرى وصغرى (أما كبرى) فلعدم كون الأكملية موجبة للانصراف سيما مع كثرة الاستعمال فى غير الأكمل أيضاً كما فى المقام ضرورة كثرة استعمال الجملة الشرطية فى غير العلة المنحصرة لو لم يكن باكثر (وأما صغرى) فلعدم كون العلاقة الكائنة بين العلة المنحصرة ومعلولها آكد وأقوى من الكائنة بين العلة الغير المنحصرة ومعلولها فان الربط والسنخية بين كل علة ومعلولها لابد وأن يكون بحد يوجب التأثير والتأثر واما الانحصار وعدمه فما لا ربط له بشدة الربط والسنخية كما لا يخفى.

(أقول) نحن وان اعترفنا فى المبحث الرابع من مباحث الصيغة أن الأكملية قد توجب الانصراف الى الأكمل ولكن الصغرى فى المقام ممنوعة كما أفاد المصنف وهو يكفى فى بطلان دعوى الانصراف الى العلة المنحصرة.

﴿قوله ان قلت نعم ولكنه قضية الاطلاق بمقدمات الحكمة ...الخ﴾ اشارة الى دليل ثالث قد أمكن الاستدلال به للقول بالمفهوم وان لم يستدل به فى الخارج أيضاً وهو التمسك بالاطلاق وهذا أضعف الوجوه الثلاثة وله تقريبات عديدة قد أشار المصنف الى الأول منها بقوله هذا أعنى قوله ان قلت نعم . . . الخ (وحاصله) هو مجرد قياس المقام على اطلاق صيغة الأمر فكما أن اطلاق الصيغة بوسيلة مقدمات الحكمة يقتضى كون الوجوب نفسياً لا غيرياً فكذلك اطلاق العلاقة اللزومية بوسيلة مقدمات الحكمة يقتضى كون العلاقة اللزومية بنحو العلية المنحصرة لا غيرها (وقد أجاب عنه) المصنف بجوابين

(الأول) أن مقدمات الحكمة إنما تتم هى فى مورد قابل لانعقاد الاطلاق ولا يكاد ينعقد الإطلاق فى مفاد الحروف كمفاد أدوات الشرط المستفاد منها العلاقة اللزومية فان المعنى كما تقدم فى صدر الكتاب لا يكاد يكون حرفياً إلا إذ الوحظ حالة لمعنى آخر ومن خصوصياته القائمة به ومع لحاظه كذلك لا محالة يكون المعنى جزئياً لا كلياً والجزئى لا يكاد ينعقد له الإطلاق (وفيه) ما تقدم من المصنف هناك من كون اللحاظ الآلى خارجا عن المعنى الحرفى كخروج اللحاظ الإستقلالى عن المعنى الإسمى وإلا لكان الإسمى أيضاً جزئياً كالحرف ومع خروج اللحاظ عن المعنى الحرفى وكونه كالإسمى يكون قابلا لا محالة لانعقاد الإطلاق كما لا يخفى .

(الثانى) أن قياس اطلاق العلاقة اللزومية على إطلاق صيغة الأمر قياس مع الفارق فان الوجوب النفسى كان وجوباً مطلقاً ثابتاً على كل حال والوجوب الغيرى كان وجوباً مقيداً بوجوب الغير ثابتاً على تقدير دون تقدير فاقتضى إطلاق الصيغة كون الوجوب مطلقاً ثابتاً على كل حال لا مقيداً ثابتاً على تقدير وهذا بخلاف المقام فان كلا من العلاقة اللزومية الكائنة بين العلة المنحصرة ومعلولها والعلاقة اللزومية الكائنة بين العلة الغير المنحصرة ومعلولها بل والعلاقة اللزومية الكائنة بين المتلازمين هو على حد سواء فالتعيين مما يحتاج إلى قرينة معينة .

(أقول) بل قد عرفت منا فى المبحث السادس من مباحث الصيغة أن إطلاق الصيغة أيضاً مما لا يقتضى كون الوجوب نفسياً لا غيرياً (وعليه) فيرد على التمسك المذكور مضافا إلى المنع فى المقيس أن إقتضاء الإطلاق كون الوجوب نفسياً فى المقيس عليه أيضاً ممنوع .

﴿ قوله ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط ... الخ ﴾

إشارة إلى التقريب الثاني من التمسك بالإطلاق للقول بالمفهوم (وحاصله) أنه لو قال مثلا إن جاءك زيد فاكرمه فاطلاق الشرط يقتضي أن المجيء وحده يؤثر في وجوب الإكرام فلو كان هناك شيء آخر مؤثراً في وجوب الاكرام أيضاً وقد قارن المجيء أو سبقه لم يكن المجيء وحده مؤثراً فيه بل كان المؤثر هو والأمر المقارن أو خصوص الأمر السابق (وقد أجاب عنه المصنف) بان إطلاق الشرط من حيث التأثير وحده وإن كان يقتضي أن لا يكون هناك شرط آخر غير المجيء فيكون هو العلة المنحصرة ولكن من المعلوم ندرة تحقق هذا الاطلاق لو لم نقل بعدم اتفاقه.

(أقول) ان تأثير الشرط وحده له معنيان:

(فتارة) يكون بمعنى أنه لا يحتاج في التأثير الى ضم شيء آخر معه أصلا وهذا هو الذي يقتضيه اطلاق الشرط فلو لم يكن المجيء وحده في المثال المشهور كافياً في وجوب الاكرام بل كان يحتاج الى ضم شيء آخر معه يقارنه أو يسبقه لكان على المولى البيان ولكن التمسك بهذا الاطلاق مما لا ينفع القائل بالمفهوم فان أقصى ما يقتضيه الاطلاق حينئذ أن المجيء شرط تام لا يحتاج في التأثير الى ضم شيء آخر معه لا أن الشرط منحصر به وأنه ليس هناك شيء آخر يؤثر في وجوب الاكرام أصلا.

(وأخرى) يكون بمعنى أنه لا يمكن أن يشترك معه في التأثير شيء آخر أصلا بل المؤثر في كل حال هو بنفسه وحده وهذا هو الذي ينفع القائل بالمفهوم اذ لو كان هناك غير المجيء في المثال المتقدم شيء آخر مؤثراً أيضاً في وجوب الاكرام نظير المجيء وقد قارن المجيء أو سبقه لم يكن المجيء وحده مؤثراً بل كان المؤثر هو ومقارنه مجموعا أو كان المؤثر هو الأمر السابق عليه ولكن هذا مما لا يقتضيه اطلاق الشرط اذ لو كان هناك شيء آخر مؤثراً

أيضاً في وجوب الاكرام نظير المجيء على نحو لو قارنه أو سبقه كان المؤثرهما جميعاً أو الأمر السابق عليه لم يكن على المولى البيان قطعاً فانه في مقام بيان شرطية هذا لا عدم شرطية ما سواه (وعليه) فما يقتضيـــه اطلاق الشرط لا ينفع القائل بالمفهوم وما ينفع القائل بالمفهوم لا يقتضيه اطلاق الشرط (ومن هنا) يتضح أنه كان الحق في الجواب هو منع اقتضاء الاطلاق كون الشرط وحده مؤثراً في الجزاء بالمعنى الذي ينفع القائل بالمفهوم لا تسليم اقتضائه ودعوى ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتفاقه .

(نعم) قد يقتضي الاطلاق انحصار الشرط بما ذكر في لسان الدليل كما اذا أحرز كون المولى في مقام بيان ما هو الشرط والعلة للجزاء ولم يذكر في الدليل سوى شرط واحد ولكنه مع ندرته جداً هو اطلاق مقامي الذي هو عبارة أخرى عن عدم البيان في مقام البيان لا اطلاق لفظي كاطلاق الشرط ونحوه فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿قوله وأما توهم أنه قضية اطلاق الشرط بتقريب أن مقتضاه تعينه ... الخ﴾ اشارة الى التقريب الثالث من التمسك بالأطلاق للقول بالمفهوم (وحاصله) أن اطلاق صيغة الأمر كما أنه يقتضي تعين الوجوب وأنه ليس بتخييري فكذلك اطلاق الشرط يقتضي تعين الشرط وأنه لا شرط سواه فيثبت الانحصار به والانتفاء عند الأنتفاء (وحاصل الجواب) أن نحوة الوجوب التعييني كما تقدم في محله غير نحوة الوجوب التخييري فالاول مما لا عدل له في لسان الدليل والثاني مما له عدل في لسان الدليل فيقول مثلا في الثاني صم ستين يوما أو أطعم ستين مسكيناً فاذا قال صم ستين يوما وكان واجباً تخييرياً واقعاً ولم يبين له العدل في لسان الدليل كان المولى مقصراً في بيان نحوة وجوب الصوم بخلاف الشرط فان شرطية الشرط المنحصر وغير المنحصر على

حد سواء. فاذا قال مثلا ان جاءك زيد فاكرمه وكان لوجوب الاكرام علة أخرى أيضاً تؤثر فيه غير المجيء كالسلام فى قوله وان سلم عليك فاكرمه لم يكن مقصراً فى بيان شرطية المجيء وعليته لوجوب الاكرام .

(وبالجملة) ان المولى اذا قال صم ستين يوما وقد أحرز أنه فى مقام بيان وجوبه فبمجرد ذلك مما يكفى فى اثبات تعينه اذ لو كان له عدل آخر فقد قصر فى بيان نحوة وجوب الصوم وهذا بخلاف ما اذا قال إن جاءك زيد فاكرمه وقد أحرز أنه فى مقام بيان علية المجيء فان بمجرد ذلك مما لا يكفى فى اثبات تعينه وانحصار العلة به اذ لو كان هناك علة أخرى سواه لم يكن المولى مقصراً فى بيان علية المجيء .

(نعم) اذا أحرز أحياناً أن المولى فى مقام بيان ما هو الشرط والعلة لوجوب الاكرام ولم يذكر غير المجيء شيئاً آخر فعند ذلك يستكشف إناً بوسيلة الاطلاق انحصار العلة به ولكن ذلك ليس من باب اطلاق الشرط كما أشرنا بل من الاطلاق المقامى أى عدم البيان فى مقام البيان كما بينا (وبعبارة أخرى) ليس من الاطلاق اللفظى كاطلاق الهيئة أو المادة فى صيغة الأمر المقتضى لكون الوجوب مطلقاً لا مشروطاً أو تعيينياً لا تخييرياً بل من الاطلاق المقامى النادر تحققه خارجا فتأمل جيداً .

﴿ قوله واحتياج ما اذا كان الشرط متعدداً الى ذلك . . . الخ ﴾ اشارة الى دفع ما قد يقال من أن بيان الشرط أيضاً فيما اذا كان متعدداً يحتاج الى زيادة مؤنة فكما أن من اطلاق الدليل فى الواجب يعرف أنه تعيينى لا تخييرى والا لاحتاج الى مزيد بيان فكذلك من اطلاق الدليل فى الشرط يعرف أنه واحد منحصر به والا لاحتاج الى مزيد بيان (فيقول فى الدفع) ما محصله أن زيادة المؤنة فيما كان الشرط متعدداً انما هو لبيان التعدد وليس من متممات

نحوة الشرطية فاذا لم يبين لم يكن المولى مقصراً فى بيان نحوة الشرط وهذا بخلاف زيادة المؤنة فى الواجب التخييرى فانه من متممات نحوة الوجوب فاذا كان الواجب تخييرياً ولم يبين له العدل فى لسان الدليل كان المولى مقصراً فى بيان نحوة الوجوب (وعليه) فلا يكاد يتمسك باطلاق الدليل لكون الشرط واحداً منحصراً به ويتمسك باطلاقه لكون الوجوب تعيينياً لا تخييرياً .

﴿ قوله فنسبة اطلاق الشرط اليه لاتختلف كان هناك شرط آخر أم لا حيث كان مسوقا لبيان شرطيته بلا اهمال ولا اجمال . . . الخ ﴾ أى فنسبة اطلاق الشرط الى نحو الشرطية لا تختلف كى يكون الاطلاق مثبتاً لنحو دون نحو كما كان نسبة اطلاق الواجب الى نحو الوجوب تختلف فكان اطلاقه مثبتاً لنحو دون نحو أى للتعيينى منه دون التخييرى .

﴿ قوله هذا مع أنه لو سلم لا يجدى القائل بالمفهوم . . . الخ ﴾ أى هذا مع أنه لو سلم أن الاطلاق يقتضى تعين الشرط بالتقريب المتقدم لك شرحه منا أى فيما اذا أحرز كون المولى فى مقام بيان ما هو الشرط والعلة لوجوب الاكرام ولم يبين سوى المجىء فهذا الاطلاق مما لا يجدى القائل بالمفهوم فان الاطلاق كذلك قد يتفق انعقاده ندرة وأين هو من دعوى المفهوم دائما .

(أقول) هذا مضافا الى ماعرفت من أن هذا الاطلاق على تقدير تحققه هو اطلاق مقامى لا اطلاق لفظى كاطلاق الشرط الذى قد استدل به الخصم

﴿ قوله ثم أنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه أحدها ما عزى الى السيد . . . الخ ﴾ وحاصل هذا الوجه بطوله أن تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم عليه ولا يمتنع أن يتخلف شرط ويقوم مقامه شرط آخر فلا ينتفى الحكم بانتفائه .

﴿ قوله والجواب أنه قدس سره . . . الخ ﴾ وحاصل الجواب أن السيد

قدس سره (إن كان) بصدد إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض ثبوتاً وعدم إنتفاء الحكم بانتفاء الشرط لقيام شرط آخر مكانه فالخصم ممن لا ينكر ذلك وانما يدعى عدم وقوعه اثباتا بمعنى دلالة الجملة الشرطية فى مقام الإثبات على خلافه وان الشرط منحصر بما ذكر فى القضية فاذا انتفى الشرط انتفى الحكم المعلق عليه (وان كان) بصدد ابداء احتمال وقوعه اثباتا فمجرد الإحتمال لا يضر بظهور الجملة الشرطية ما لم يكن الإحتمال راجحاً أو مساويا وليس فى ما أفاده أعلى الله مقامه ما يثبت به رجحان الإحتمال أو تساويه على نحو يبطل به الظهور ويتوقف (فالحق) فى انكار المفهوم ما أفدناه من منع التبادر ومنع الإنصراف ومنع الإطلاق بتقريباته الثلاثة .

﴿ قوله ثانيها أنه لو دل لكان باحدى الدلالات . . . الخ ﴾ وحاصل هذا الوجه الثانى من وجوه المنكرين أن الشرط لو دل على المفهوم أى الإنتفاء عند الإنتفاء لكان باحدى الدلالات الثلاث أى المطابقة أو التضمن أو الإلتزام والملازمة كبطلان التالى وهو دلالتها على المفهوم باحدى الدلالات الثلاث ظاهرة (وقد أجيب عنه) بمنع بطلان التالى لأن الشرط يدل على المفهوم بالإلتزام وان لم يدل عليه بالمطابقة أو التضمن (فيقول المصنف) قد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال فى اثبات الدلالة عليه بالإلتزام وعدمها فان دلالة الشرط على المفهوم بالإلتزام فرع دلالته بالمنطوق على الخصوصية المستتبعة للمفهوم وهى العلية المنحصرة وقد اتضح لك عدم دلالته عليها لا وضعاً ولا انصرافا ولا اطلاقا .

﴿ قوله ثالثها قوله تبارك وتعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصناً . . . الخ ﴾ وحاصل هذا الوجه الثالث من وجوه المنكرين أن الشرط لو دل على المفهوم لدل قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن

تحصناً على جواز الاكراه على البغاء ان لم يردن التحصن وهو باطل بالضرورة (وقد أجاب عنه المصنف) بما حاصله أن عدم دلالة الشرط على المفهوم أحيانا وبالقرينة مما لايكاد ينكر وانما القائل بالمفهوم يدعى دلالة الشرط عليه وضعاً أو انصرافا أو اطلاقا بمقدمات الحكمة على ما عرفت شرح الكل.

(أقول) والحق فى الجواب أن يقال ان الآية الشريفة خارجة عن محل الكلام بلا كلام فلا وجه للتمسك بها لنفى المفهوم أصلا (وتوضيحه) أن الشرط على قسمين:

(فتارة) يكون شرطا للحكم من دون دخل له فى تحقق موضوع الحكم بحيث اذا انتفى الشرط فالموضوع باق محفوظ على حاله كما فى قولك ان جاءك زيد فاكرمه

(وأخرى) يكون شرطا للحكم مع دخله فى تحقق موضوع الحكم أيضا بحيث اذا انتفى الشرط فلا حكم ولا موضوع للحكم أصلا كما فى قولك ان رزقت ولداً فاختنه أو ان ركب الامير فخذ ركابه ويعبر عن هذا القسم الثانى بالشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع والمبحوث عنه بين الأعلام من حيث ثبوت المفهوم وعدمه انما هو القسم الأول من الشرط وهو ما اذا انتفى الشرط بقى موضوع الحكم على حاله كما فى المثال الأول فانه اذا انتفى مجىء زيد فزيد محقق محفوظ على حاله فيقال حينئذ هل ينتفى وجوب اكرامه بانتفاء مجيئه أم لا وأما القسم الثانى الذى اذا انتفى الشرط لم يبق موضوع الحكم على حاله فلا يكاد يكون هو محل البحث والكلام أصلا فانه اذا لم يرزق الولد أو لم يركب الامير فلا ولد كى يجب ختانه أو لم يجب أو لا ركاب كى يجب الاخذ به أو لم يجب والآية الشريفة التى تمسك بها المنكرون للمفهوم انما هى من القسم الثانى دون الأول فان الفتيات اذا لم يردن التحصن فلا اكراه هناك كى يحرم أو لا يحرم وهذا كله لدى التدبر واضح فتدبر.

المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم بانتفاء شرطه

لا انتفاء شخصه

﴿قوله بقى ها هنا أمور الأمر الاول أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه . . . الخ﴾ المقصود من عقد هذا الامر الاول بيان أن المراد من المفهوم فى الجملة الشرطية ليس هو انتفاء شخص الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه والا فنى اللقب أيضا ينتنى شخص الحكم بانتفائه فان شخص الوجوب المنشأ بقولك اكرم زيداً منتنى عن اكرام عمرو قطعا مع أن المشهور القائلين بالمفهوم فى الجملة الشرطية لم يقولوا به فى اللقب بل يظهر من التقريرات أنه لم يقل به أحد من أصحابنا وان قال به مشهور المخالفين بل المراد من المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه بانتفاء الشرط فنى مثل ان جاءك زيد فاكرمه كما أن شخص الحكم المنشأ على تقدير المجىء ينتنى بانتفاء المجىء فكذلك طبيعة الوجوب ونوعه ينتنى بانتفاء المجىء بمعنى أنه لا وجوب لاكرامه عند عدم المجىء لا بهذا الانشاء ولا بانشاء آخر مماثله بحيث لو ثبت له وجوب بانشاء آخر ولو معلقا على شرط آخر بان قال مثلا وان أحسن اليك فاكرمه كان ذلك منافيا لمفهوم ان جاءك زيد فاكرمه وان قدم على المفهوم ووجب تخصيصه به كما سيأتى (ثم ان هذا النزاع) أى ثبوت المفهوم وعدمه كما أشرنا آنفا لا يكاد يجرى فيما كان الشرط دخيلا فى تحقق الموضوع أيضا بحيث اذا انتفى الشرط فلا حكم ولا موضوع للحكم أصلا كما فى قوله ان رزقت ولداً فاختنه بل يجرى فيما اذا كان الشرط شرطا لنفس

الحكم فقط بحيث اذا انتفى الشرط كان الموضوع باقيا محفوظا على حاله لحينئذ يقع الكلام في انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط وعدمه كما في قوله ان جاءك زيد فاكرمه أو ان سافرت فتصدق بدرهم وهكذا (وقد أشار المصنف) الى ذلك كله بقوله ولا يتمشى الكلام في أن للقضية الشرطية مفهوما أو ليس لها مفهوم . . . الخ .

﴿ قوله ومن هنا انقدح أنه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والأوقاف والنذور والايمان . . . الخ ﴾ فاذا قال مثلا وقفت داري على أولادي أو على أولادي الفقراء أو ان كانوا فقراء فالوقف لا يكاد يشمل غير الأولاد أو الأولاد الغير المتصفين بالفقر أو المتصفين به ولكن قد زال عنهم الفقر فعلا وليس ذلك من باب مفهوم اللقب أو الوصف أو الشرط بل من باب انتفاء شخص الحكم عقلا بانتفاء موضوعه فان المفهوم عبارة عن نفي سنخ الحكم فيما أمكن ثبوته ولا يكاد يمكن ثبوت سنخ الحكم في المقام كي يمكن نفيه بالمفهوم فان الدار مثلا بعد أن وقفها الواقف على اشخاص معينين بالقابهم أو بوصف شيء أو بشرط شيء كالفقر ونحوه مما لا تقبل أن تصير وقفا ولو بانشاء آخر على غيرهم أو عليهم عند انتفاء الوصف أو زوال الشرط عنهم كي ينفى بالمفهوم وهذا بخلاف الأمر في المثال المشهور فانه اذا انشأ الوجوب لاكرام زيد على تقدير مجيئه جاز ثبوت وجوب آخر ولو بانشاء آخر لاكرامه عند عدم مجيئه ولو معلقا على شرط آخر بان يقول مثلا وان أحسن اليك فاكرمه وهذا واضح .

﴿ قوله كما توهم . . . الخ ﴾ الظاهر أن مراده من المتوهم هو صاحب التقريرات وذلك لما صرح بعدم الفرق في مفهوم الجملة الشرطية بين أن يكون في موارد الوصايا أو الأوقاف أو الاقارير وبين غيرها (قال) في أول الهداية

الثالثة من المنطوق والمفهوم ما هذا لفظه بعد ما عرفت أن الحق هو المفهوم في الجملة الشرطية فهل يفرق في ذلك بين موارد الوصايا والاوقاف ونحوها وبين غيره فنقول لا فرق فيما ذكرنا من ثبوت المفهوم بين كون الجمل الشرطية واقعة في موارد الوصايا أو الاوقاف أو الأقارير وبين غيره (إنتهى).

﴿قوله بل عن الشهيد قدس سره في تمهيد القواعد أنه لا إشكال في دلالتها على المفهوم . . . الخ﴾ (قال في التقريرات) في الهداية الثالثة من المنطوق والمفهوم ما هذا لفظه ويظهر من الشهيد الثاني إختصاص النزاع بالثاني أي بغير موارد الوصايا أو الأوقاف أو الأقارير لخروج الأول عن محل التشاجر للقطع بثبوت المفهوم فيها من غير أن يكون قابلا للنزاع قال في محكى تمهيد القواعد لا إشكال في دلالتها في مثل الوقف والوصايا والنذر والأيمان كما إذا قال وقفت هذا على أولادي الفقراء أو إن كانوا فقراء أو نحو ذلك (إنتهى).

(أقول) والعجب من صاحب التقريرات رحمه الله فانه بعد أن نقل الكلام المذكور للشهيد قد اعترض عليه بما حاصله أن دلالة القضية على الإنتفاء عند الإنتفاء في موارد الوصايا والأوقاف ونحوها ليس من المفهوم وانتفاء سنخ الحكم بل هو من باب انتفاء شخص الحكم (ووجه التعجب) أنه في أول الهداية الثالثة كما تقدم آنفاً لم يفرق في ثبوت المفهوم للجملة الشرطية بين أن يكون في موارد الوصايا أو الاوقاف أو الأقارير وبين غيرها وبعده بيسير قد اعترض على الشهيد بان دلالة القضية على الإنتفاء عند الإنتفاء في موارد الوصايا والأوقاف ونحوها ليس من المفهوم بل من باب إنتفاء شخص الحكم الذي يعترف به كل أحد.

﴿قوله وذلك لان انتفائها عن غير ما هو المتعلق لها . . . الخ﴾ تعليل

لقوله ومن هنا انقدح . . . الخ .

﴿ قوله إشكال ودفع . . . الخ ﴾ (قال فى التقريرات) بعد ما بين أن المراد من المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه لا شخص الحكم (ما هذا لفظه) وقد يستشكل فى المقام نظراً إلى أن الشرط المذكور إنما وقع شرطاً بالنسبة الى الإنشاء الخاص الحاصل بذلك الكلام دون غيره فاقصى مايفيد الشرطية انتفاء ذلك وأين ذلك من دلالته على انتفاء نوع الوجوب كما هو المدعى (انتهى) وحاصله أن الشرط مما علق عليه شخص الحكم لا سنخ الحكم ومقتضى ذلك أنه اذا انتفى الشرط انتفى شخص الحكم المعلق عليه لا سنخ الحكم الغير المعلق عليه فكيف يدعى القائل بالمفهوم أن بانتفاء الشرط ينتفى سنخ الحكم (وحاصل جواب المصنف) عن الإشكال أن الحكم المعلق على الشرط هو طبيعة الوجوب لا شخص الوجوب وذلك لما عرفت فى صدر الكتاب من أن الإسم والحرف كما انهما موضوعان لمعنى واحد وان كلا من لحاظ الآلية والإستقلالية خارج عن أصل المعنى والمستعمل فيه فكذلك الخبر والانشاء أيضاً مثل قولك انكحت اخباراً وانكحت انشاء موضوعان لمعنى واحد غايته أن الخبر وضع ليستعمل فى حكاية معناه والانشاء وضع ليستعمل فى ايجاد معناه وان كلا من الحكاية والانشاء خارج عن أصل المعنى والمستعمل فيه (وعليه) فصيغة الامر فى قوله ان جاءك زيد فاكرمه ليس معناها الا طبيعة الوجوب وان الخصوصية الناشئة من قبل الانشاء خارجة عن أصل المعنى والمستعمل فيه فالمعنى المستعمل فيه صيغة الامر هى طبيعة الوجوب وهى المعلقة على الشرط لا شخص الحكم كى ينتفى الشخص بانتفاء الشرط .

(وفيه أولا) ان المعلق على الشرط لو كان طبيعة الوجوب لا شخصه فلابد حينئذ من القول بالمفهوم وانتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط فان انتفاء

الحكم المعلق بانتفاء المعلق عليه أمر عقلي لا ريب فيه فكيف يجوز للمصنف انكار المفهوم مع تصريحه في المقام بان المعلق على الشرط هو سنخ الحكم لا شخصه .

(وثانياً) قد عرفت منا في ذيل المعاني الحرفية المنع الاكيد عن وضع الخبر والانشاء لمعنى واحد بان يكون كل من الاخبار والانشاء خارجا عن أصل المعنى والموضوع له بل هو نفس الموضوع له بلا شبهة ولا ريب فراجع التفصيل هناك ولا نعيد الكلام هنا ثانياً .

(وثالثاً) أن الصيغة بعد ما استعملت في الطلب فالمنشأ بها لا عسالة ليس الا شخص الوجوب لا الكلي فيكون الشخص هو المعلق على الشرط لا سنخ الوجوب وهذا واضح (وعليه) فالحق في الجواب عن الاشكال أن يقال نعم الحكم المعلق على الشرط في القضية هو الشخص ولكن القائل بالمفهوم حيث أنه استفاد من الجملة الشرطية أن الشرط علة منحصرة للجزاء ولا علة سواه فقهراً اذا انتفى الشرط انتفى شخص الحكم المعلق عليه وكل حكم آخر من سنخه ونوعه وقد انشأ بخطاب آخر بداهة انتفاء المعلول بانتفاء علته المنحصرة .

﴿ قوله ولكنك غفلت عن أن المعلق على الشرط . . . الخ ﴾ شروع في دفع الاشكال وقد عرفت تفصيله مع ما يرد عليه من الاشكالات الثلاثة .

﴿ قوله وأما الشخص والخصوصية الناشية من قبل استعمالها فيه...الخ ﴾ وهي الخصوصية الخارجية الناشئة من قبل استعمال الصيغة في الوجوب وانشائه

﴿ قوله كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الاخبار به ...الخ ﴾ وهي الخصوصية الذهنية الحاصلة من قبل الاخبار بالوجوب والحكاية عنه فان الاخبار به يستلزم اللحاظ الموجب للتشخص الذهني .

﴿ قوله وبالجملة كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط ... الخ ﴾ أي وبالجملة كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط في مثل قولك ان اكرمتني اكرمتك خاصاً بالخصوصيات الذهنية الناشئة من اللحاظ في مقام الاستعمال فكذلك لا يكون المنشأ بالصيغة المعلق عليه في مثل قولك ان جاءك زيد فأكرمه خاصاً بالخصوصيات الخارجية الناشئة من قبل الانشاء في مقام الاستعمال (وفيه) ما عرفته آنفاً في الجواب الثالث من أن المنشأ لا محالة ليس الا شخص الوجوب لا الكلي فيكون الشخص هو المعلق على الشرط لا طبيعته وسنخه.

﴿ قوله وبذلك قد انقدح فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصي عن هذا الاشكال ... الخ ﴾ وحاصل ما تفصى به التقريرات عن الاشكال أن الكلام المشتمل على المفهوم ان كان خبرياً كقولك يجب على زيد كذا ان كان كذا فالوجوب فيه كلي فيكون الحكم المعلق على الشرط كليا لا شخصيا كي يتوجه الاشكال وان كان انشائيا كما في قولك ان جاءك زيد فأكرمه فالحكم المعلق على الشرط وان كان شخصيا ولكن نفي سنخ الحكم بانتفاء الشرط على القول بالمفهوم إنما يكون من فوائد العلية المنحصرة المستفادة من الجملة الشرطية فان إنتفاء شخص الحكم غير مستند إلى إرتفاع العلة المنحصرة فانه يرتفع ولو في اللقب والوصف كما لا يخفى (فيقول المصنف) إنه بما ذكرنا من عدم الفرق بين الإخبار والإنشاء وان كلا من الخصوصيات الحاصلة من قبلهما خارج عن أصل المعنى وأن المعنى في كل منهما كلي لا شخصي ينقدح فساد ما ذهب اليه التقريرات من كون الوجوب في الإنشائي جزئياً لا كلياً.

(أقول) بل ضعف ما ذهب اليه التقريرات ليس إلا من جهة التزامه بكلية الحكم في الإخباري لا من جهة التزامه بجزئية الحكم في الإنشائي وذلك

لما عرفت من أن الحكم المنشأ فى الخارج لابد وأن يكون جزئياً لا كلياً سواء إنشأ بصيغة إفعل أو بالجملة الخبرية فان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد (وعليه) فالحق فى دفع الإشكال هو ما ذكرناه من أن الحكم المعلق على الشرط وإن كان هو الشخص ولكن إنتفاء سنخ الحكم ونوعه بانتفاء الشرط إنما هو من فوائد العلية المنحصرة التى إستفادها القائل بالمفهوم من منطوق الجملة الشرطية فتأمل جيداً .

﴿ قوله وأورد على ما تفصى به عن الإشكال بما ربما يرجع إلى ماذكرناه بما حاصله أن التفصى لا يبتنى على كلية الوجوب ... الخ ﴾ (قال فى التقريرات) بعد ما ذكر الإشكال المتقدم ما هذا لفظه وقد يذب عنه بان الوجوب المنشأ فى المنطوق هو الوجوب مطلقاً من حيث كون اللفظ موضوعاً له بالوضع العام وإختصاصه وشخصيته من فعل الآمر كما أن شخصية الفعل المتعلق للوجوب من فعل المأمور فيحكم بانتفاء مطلق الوجوب فى جانب المفهوم (ثم ساق الكلام) إلى أن قال رداً على الذب المذكور إن ابتناء الدفع على ما زعمه من عموم الموضوع له والوضع ليس على ما ينبغي كما عرفت فيما ذكرنا مضافا الى أن ذلك أيضاً مما لم يقم دليل عليه لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه حيث أن الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الألفاظ (انتهى) ومرجع الذب هو الى ما ذكره المصنف فى مقام الجواب عن الاشكال من أن الصيغة موضوعة لمطلق الوجوب فيكون هو المعلق على الشرط وينتفى بانتفاء الشرط لا شخص الوجوب كى يتوجه الاشكال (ومرجع ما أورده التقريرات) عليه أن دفع الاشكال مما لا يبتنى على ما أفاده الذاب من كلية الوجوب وعموم معنى الصيغة بل على ما أفدناه من كون انتفاء سنخ الحكم من فوائد العلية المنحصرة مضافا

الى أن دعوى كون الموضوع له للصيغة عاما لم يقم عليه دليل لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه .

(أقول) ان التقريرات وان أحسن فى الرد على الذب من حيث عدم ابتناء دفع الاشكال على ما ذكره الذاب بل يبتنى على ما ذكره التقريرات من كون انتفاء السنخ من فوائد العلية المنحصرة ولكن لم يحسن فى انكار عموم الموضوع له للصيغة فان الصيغة كما حققناها من قبل هى موضوعة لمعنى عام وهو انشاء الطلب غايته انها بعد ما استعملت وانشأ بها الطلب كان الوجوب المتحقق بها لا محالة هو الشخص فيكون هو المعلق على الشرط لا سنخ الحكم فيتفصى عن الاشكال حينئذ باستفادة العلية المنحصرة من الشرط وأن من فوائدها انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط لا انتفاء شخص الحكم وخصوصه .

﴿ قوله لما أفاده . . . الخ ﴾ أى لما أفاده التقريرات من كون انتفاء سنخ الحكم من فوائد العلية المنحصرة .

﴿ قوله وكون الموضوع فى الانشاء عاما لم يقم عليه دليل . . . الخ ﴾ اشارة الى الايراد الثانى الذى أورده التقريرات على الذاب وقد أشار اليه بقوله المتقدم مضافا الى أن ذلك أيضا مما لم يقم دليل عليه . . . الخ .

﴿ قوله وذلك لما عرفت من أن الخصوصيات . . . الخ ﴾ علة لقوله المتقدم وبذلك قد انقدح فساد ما يظهر من التقريرات فى مقام التفصى ...الخ

اذا تعدد الشرط وقلنا بالمفهوم فهل يخصص مفهوم كل بمنطوق الآخر أم لا

﴿قوله الأمر الثانى أنه اذا تعدد الشرط مثل اذا خفى الأذان فقصر واذا خفى الجدران فقصر . . . الخ﴾ وحاصل ما فى هذا الأمر الثانى أنه اذا تعدد الشرط مثل قوله اذا خفى الأذان فقصر واذا خفى الجدران فقصر فان لم نقل بالمفهوم فلا كلام وان قلنا بالمفهوم وبظهور الجملة الشرطية فيه فلابد من التصرف فيهما بأحد وجوه أربعة .

(الأول) أن يخصص مفهوم كل بمنطوق الآخر فيكون المفهوم فى المثال المذكور هكذا اذا لم يخف الأذان فلا تقصر الا اذا خفى الجدران وهكذا الأمر فى الطرف الآخر أى اذا لم يخف الجدران فلا تقصر الا اذا خفى الأذان ووجه التخصيص أن منطوق كل منهما أخص من مفهوم الآخر فيخصص به مضافا الى أن المنطوق مع قطع النظر عن أخصيته هو أقوى دلالة من المفهوم فانه بالنسبة اليه كالنص بالنسبة الى الظاهر فيقدم عليه فيكون مرجع هذا الوجه لدى التأمل الى علية كل من خفاء الأذان وخفاء الجدران لوجوب القصر بنحو الاستقلال فاذا تحقق أحدهما كفى فى وجوب القصر واذا انتفى كلاهما جميعاً انتفى وجوب القصر .

(الثانى) أن يرفع اليد عن المفهوم فيهما رأساً فلا دلالة لهما على عدم علية ما سوى الشرطين أصلا وهذا بخلافهما على الوجه الأول فيدلان على نفى علية أمر ثالث لمحفوظية المفهوم فى كل منهما بالنسبة الى ما سوى منطوق

الآخر وان لم يبق محفوظاً بالنسبة الى منطوق الآخر .

(الثالث) أن يقيد اطلاق الشرط فى كل منهما بالآخر فتكون العلة لوجوب القصر مجموع خفاء الاذان والجدران معاً لا كلا منهما بنحو الاستقلال وعليه فيجب القصر عند تحققهما جميعاً ولا يجب عند انتفاء أحدهما فضلا عن انتفاء كليهما جميعاً .

(الرابع) أن يكون الشرط هو القدر الجامع بين الشرطين نظراً إلى القاعدة المعروفة وهى الواحد لا يصدر إلا من الواحد المبتنية على مقدمتين أحداهما أنه لابد من الربط والسنخية بين العلة والمعلول وإلا لصدر كل شىء من كل شىء وأخراهما أن الشىء الواحد بما هو واحد لا يعقل أن يكون مرتبطاً ومتسنخاً مع أمور مختلفة بما هى مختلفة وقد تقدم الكلام فى هذه القاعدة بمقدمتيها فى الجامع الصحيحى وغيره بنحو أبسط فى المقام بمقتضى هذه القاعدة يعرف أن بين خفاء الاذان وخفاء الجدران قدر جامع يكون هو المؤثر فى وجوب القصر لا أن كلا من خفاء الاذان وخفاء الجدران بما هو أمر مختلف مع الآخر مؤثر فيه (وعليه) فالشرط هو الجامع بينهما لا هما بنفسهما (ثم ان حاصل كلام المصنف) فى هذه الوجوه الاربعة أن العرف مما يساعد الوجه الثانى والعقل مما يساعد الوجه الرابع .

(أقول) بل الذى يساعده العرف من بين الوجوه المذكورة .

(هو الوجه الأول) (لا الوجه الثانى) فانه ضعيف جداً فان رفع اليد عن المفهوم رأساً بمجرد تعدد الشرط مما لا وجه له بل اللازم على القول بالمفهوم هو الإقتصار فى رفع اليد عنه على القدر الذى ورد به دليل وهو منطوق الآخر لا اكثر .

(وأما الوجه الثالث) فهو أضعف من الثانى فان تقييد شرطية كل منهما

بوجود الآخر تصرف في منطوق كل منهما بلا ملزم وهذا بخلاف الوجه الأول اذليس فيه تصرف في المنطوق أصلا ولا في المفهوم إلا بالقدر اللازم

(وأما الوجه الرابع) فهو ليس وجهاً مستقلا على حده في قبال الوجه الأول بل هو عينه غير أن العرف في مقام الإثبات ودلالة الدليل يرى كلا منهما سبباً مستقلا للجزاء والعقل في مقام الثبوت واللب يرى الجامع بينهماهو السبب المؤثر في الجزاء لقاعدة الواحد لا يصدر إلا من الواحد.

﴿قوله اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر . . . الخ﴾ اشارة إلى الوجه الأول من الوجوه الأربعة المتقدمة.

﴿قوله فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين . . . الخ﴾ تفريع على الوجه الاول وهو تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فان مقتضى هذا الوجه هو إنتفاء الحكم بانتفاء كلا الشرطين جميعاً في قبال الوجه الثاني وهو رفع اليد عن المفهوم رأساً فلا يدلان على إنتفاء الحكم ولو بانتفاء الشرطين جميعاً وفي قبال الوجه الثالث وهو انتفاء الحكم بانتفاء أحد الشرطين بلا حاجة إلى إنتفاء كليهما جميعاً.

﴿قوله واما برفع اليد عن المفهوم فيهما . . . الخ﴾ إشارة إلى الوجه الثاني من الوجوه الأربعة المتقدمة.

﴿قوله واما بتقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر . . . الخ﴾ إشارة إلى الوجه الثالث من الوجوه الاربعة المتقدمة.

﴿قوله ولا يجب عند إنتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما . . . الخ﴾ في العبارة خفاء كما لا يخفى والمقصود أن الشرط على الوجه الثالث هو مجموع الخفائين فلا يجب القصر عند إنتفاء مجموع الخفائين ولو خفي أحدهما.

﴿قوله واما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما . . . الخ﴾ اشارة

الى الوجه الرابع من الوجوه الاربعة المتقدمة .

﴿ قوله ربما يعين هذا الوجه . . . الخ ﴾ أى الاخير الرابع .

﴿ قوله بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم . . . الخ ﴾ أى فلابد من المصير الى الوجه الرابع وهو كون الشرط هو الجامع المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم فيهما بمقتضى مساعدة العرف على الوجه الثانى كما تقدم من المصنف آنفاً .

﴿ قوله وبقاء اطلاق الشرط فى كل منهما على حاله . . . الخ ﴾ عطف على رفع اليد عن المفهوم أى بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم وبعد البناء على بقاء اطلاق الشرط فى كل منهما على حاله اذ مع تقييد اطلاق الشرط فى كل منهما بالآخر وكون الشرط هو مجموع الامرين كما فى الوجه الثالث لايمكن المصير الى الوجه الرابع وأن الشرط هو الجامع بين الامرين فانه على الرابع يكتفى بشرط واحد فى وجوب القصر بخلاف الثالث فلا يجب القصر عليه الا عند تحقق الشرطين جميعاً كما تقدم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله اشارة الى ما أشرنا اليه من رجوع الوجه الرابع الى الوجه الاول وعدم كونه وجهاً مستقلا فى قباله (ثم ان فى بعض النسخ) بعد قوله فافهم هكذا (وأما رفع اليد) عن المفهوم فى خصوص أحد الشرطين وابقاء الآخر على مفهومه (فلا وجه) لان يصار اليه الا بدليل آخر الا أن يكون ما أبقى على المفهوم أظهر فتدبر جيداً (انتهى) فيكون هذا وجهاً خامساً فى المسألة وقد ينسب ذلك الى الحلي ولكن الظاهر سقوطه جداً فان رفع اليد عن المفهوم فى خصوص أحد الشرطين وابقاء الآخر على مفهومه جزافاً مما لا محصل له والصحيح هو ما قاله المصنف فى رده فلا وجه لان يصار اليه ... الخ وأصح منه كان ترك التعرض له رأساً .

اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فهل يتداخل

الاسباب أو المسببات أم لا يتداخل

﴿ قوله اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء . . . الخ ﴾ وحاصل الكلام فى هذا الامر الثالث أنه اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما اذا قال ان سافرت فتصدق وان كان يوم الإثنين فتصدق وتحقق الشرطان جميعاً بان سافر فى يوم الإثنين فان قلنا فى الامر السابق بالوجه الثالث أى قد أخترنا تقييد اطلاق الشرط فى كل منهما بالآخر بحيث كان الشرط لوجوب الصدقه فى المثال مجموع السفر ويوم الإثنين لا كلا منهما على حده فلا كلام ولا نزاع وان لم نقل بذلك (فهل يجب الإتيان) بالجزاء متعدداً حسب تعددالشرط (أو يتداخل) ويؤتى به مرة واحدة (أو يفصل) بين ما اذا اختلف جنس الشرط كما اذا تحقق السفر وتحقق يوم الإثنين وبين ما اذا اتحد جنسه كما اذا تحقق السفر مرتين فى الاول يؤتى بالجزاء متعدداً وفى الثانى يتداخل والاول منسوب الى المشهور والثانى الى جماعة منهم المحقق الخونسارى والثالث الى الحلى وهو ابن ادريس رحمه الله (ثم ان) التداخل على قسمين :

(الاول) تداخل الاسباب بمعنى عدم تأثير السبب الثانى فى الوجوب

(والثانى) تداخل المسببات بمعنى أن الشرط الثانى قد أثر فى الوجوب كالاول غير أنه يندك الوجوب الثانى فى الاول ويتأكدالوجوب الاول بالثانى فيكون هناك وجوب واحد أكيد متعلق بالجزاء فيكتفى باتيانه مرة واحدة ويحتمل أن يكون مراد القائلين بالتداخل هو تداخل الاسباب ويحتمل أيضاً

تداخل المسببات (وعلى كل حال) يخرج من محل النزاع ما إذا لم يكن الجزاء قابلا للتكرار كالقتل ونحوه فاذا قال مثلا إن زنى بمحصنة فاقتله وإن أرتدعن الدين فاقتله ثم زنى بمحصنة وارتد لم يمكن قتله مرتين كي يجرى فيه مقالة المشهور من تكرار الجزاء وجوباً فاذا لم يقبل التكرار (فان كان) قابلا للتأكد كما في المثال لجواز تأكدوجوب القتل شرعا جرى فيه بقية الوجوه من تداخل الأسباب أو المسببات أو التفصيل بين إختلاف جنس الشرط وإتحاده (وان لم يقبل) التأكد فلا يجرى فيه سوى القول بتداخل الأسباب فقط كما في الحدث الأصغر فاذا قال مثلا إن بلت فقد أحدثت وإن نمت فقد أحدثت فلا محيص عن القول بعدم تأثير السبب الثاني في المسبب إذ الحدث الأصغر مما لا يقبل التكرار ولا التأكد ومن هنا لا يتكرر الوضوء بتعدد أسبابه ولا يتأكد وجوبه بتكرر موجباته .

(نعم) في الحدث الاكبر قد يقال بالتأكد كما اذا كانت المرأة مجنبة فحاضت كما يظهر من رواية سعيد بن يسار قال قلت لابي عبدالله ﷺ المرأة ترى الدم وهي جنب أتغتسل عن الجنابة أو غسل الجنابة والحيض واحد فقال قد أتاها ما هو أعظم من ذلك يعني به ﷺ أن حدث الحيض أعظم من الجنابة

﴿ قوله والتحقيق أنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط . . . الخ ﴾ وحاصل تحقيق المصنف أنه لا إشكال في ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط كما لا إشكال في أن مقتضى ذلك أن يتعدد الجزاء بتعدد الشرط ولازمه إجتماع حكمين متماثلين أو أكثر في شيء واحد وهو محال كاجتماع الضدين لعدم قابلية المحل لإجتماعهما مع حفظ الإثنينية وعليه (فان قلنا بالتداخل) فلابد من التصرف في الظهور باحد وجوه ثلاثة (اما بالإلتزام) بعدم دلالة الجملة الشرطية في حال التعدد

على الحدوث عند الحدوث بل على الثبوت عند الثبوت وبعبارة أخرى نرفع اليد عن تأثير الشرط الثانى فى حدوث الجزاء فيكون عبارة أخرى عن التداخل فى الاسباب (أو بالإلتزام) بكون متعلق الحكم فى الجزاء حقائق متعـــددة منطبقة على فعل واحد فالإجتزاء به يكون من باب الإجتزاء بجمع العنوانين لواجبين مستقلين كما فى أكرم هاشمياً وأضف عالماً فاكرم الهاشمى العالم بالضيافة (أو بالإلتزام) بتأثير الشرط الاول فى الوجوب والثانى فى تأكد الوجوب (وأما اذا قلنا) بعدم التداخل فلابد من التصرف فى اطلاق المادة أى الفعل وتقييدها بمرة أخرى أو بفرد آخر كى لا يتعلق الحكم الثانى بعين ما تعلق به الاول ويلزم اجتماع المثلين فاذا جاء يوم الإثنين فى المثال المتقـــدم فى صدر البحث وجبت الصدقة واذاسافر فى ذلك اليوم قبل أن يتصدق تعلق الوجوب بفرد آخر من الصدقة لا بالفرد الذى تعلق به الوجوب الاول ومن المعلوم أن التصرف فى اطلاق المادة أهون من الوجوه المتقدمة كلها فان تلك الوجوه كلها على خلاف الظاهر بخلاف التصرف فى اطلاق المادة فانه ليس على خلاف ظهور الإطلاق فان الإطلاق فى المادة انما ينعقد بوسيلة مقدمات الحكمة ومنها عدم البيان وظهور الجملة الشرطية فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط يكون بياناً لكون المراد من المادة فى الجزاء الثانى فرداً آخر غير الفرد الذى وجب بالشرط الاول هذا كله ملخص تحقيق المصنف ومحصله هو مساعدة المشهور واختيار القول بعدم التداخل .

(أقول) ويرد عليه من وجوه عديدة .

(الاول) أن ظهور الجملة الشرطية فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط وان كان حقاً بناء على ما تقدم منا من ظهور الجملة الشرطية فى علية الشرط وسببيته للجزاء وان لم تكن ظاهرة فى عليته المنحصرة ولكن المصنف

لم يعترف بظهورها فى علية الشرط بل منع عن ذلك بقوله وأما المنع عن أنه بنحو الترتب على العلة فضلا عن كونها منحصرة فله مجال واسع بل اعترف فقط بظهورها فى أصل الملازمة ومن المعلوم أن مجرد الملازمة مما لا يقتضى بحدوث الجزاء عند حدوث الشرط ما لم يكن بينهما علية وسببية وان اقتضى الثبوت عند الثبوت كما لا يخفى .

(الثانى) أنه على القول بالتداخل لايكاد نحتاج فى التصرف فى الظهور بأحد وجوه ثلاثة بل بأحد وجهين اما الاول واما الثالث اذ مرجع التصرف بالوجه الثانى الى التصرف بالوجه الثالث وليس شيئاً جديداً على حده فان الإجتزاء بمجمع العنوانين وصحة الإتيان به بداعى الامرين لا يكاد يمكن الا اذا كان مجمعاً لامرين وحيث لا يعقل اجتماع الامرين فيه مع حفظ تعددهما فلا محالة يندك أحد الامرين فى الآخر ويتأكد بعضهما ببعض فيكون هناك وجوب واحد أكيد متعلق بالمجمع من قبيل تعلق الامرين بعنوان واحد تأكيداً لا تأسيساً (ودعوى) أن المجمع مما لا يتصف بوجوبين بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب كما أفاد المصنف فى جواب ان قلت الاول على ما سيأتى تفصيله فى المتن (هى واضحة الضعف) بعد وضوح صحة الإتيان به بداعى الامرين جميعاً واعترف به المصنف من قبل ان قلت الاول والظاهر أنه اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

(الثالث) أن اطلاق المادة هب أنه بمقدمات الحكمة ومع ظهور الجملة الشرطية فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا ينعقد لها اطلاق ولكن تقييدها بمرة أخرى أو بفرد آخر هو أيضاً على خلاف الظاهر فان مجرد عدم انعقاد الاطلاق لها مما لا يقتضى التقييد بمرة أخرى أو بفرد آخر اذ الإطلاق كما يحتاج الى مؤنة مقدمات الحكمة فكذلك التقييد بمرة أخرى أو

بفرد آخر يحتاج أيضاً الى دليل خاص (ودعوى) أن ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط هو بيان لكون المراد من المادة في الجزاء الثاني فرداً آخر غير الفرد الذي وجب بالشرط الاول (ضعيفة جداً) اذ لا منافاة بين ظهور الجملة فيما ذكر وبين اطلاق المادة وتعلق الوجوب الثاني بعين ما تعلق به الاول غايته أنه يندك الثاني في الاول ويتأكد الاول بالثاني نظير تعلق الامر بعد الامر بشيء واحد تأكيداً لا تأسيساً وهو أمر شايع عند العرف لا يحتاج الى مؤنة .

(وبالجملة) كما أنه في الامر بعد الامر نلتزم بتأثير كل انشاء في وجوب مستقل على حده ونلتزم باطلاق المادة ولا نرفع اليد عنه بتقييدها بمرة أخرى أو بفرد آخر بل نقول باندكاك الوجوب الثاني في الاول وتأكد الاول بالثاني فيكون هناك وجوب واحد أكيد متعلق بفعل واحد بحيث كلما انشأ ثانياً وثالثاً زاد الوجوب تأكداً فكذلك نلتزم في المقام حرفاً بحرف بلا زيادة ونقيصة اذ لا فرق في تعلق الوجوبين بشيء واحد بين أن يكونا مطلقين أو يكونا مشروطين بشرطين قد حصل الشرطان جميعاً (وعليه) فالحق في المسألة هو التداخل في المسببات وعدم وجوب الإتيان بالجزاء متعدداً بتعدد الشرط وان كان الإحتياط في المسائل الفقهية في مقام العمل مما لا يرفع اليد عنه والله العالم

﴿قوله بسببه أو بكشفه عن سببه . . . الخ﴾ اشارة الى الخلاف الآتي من كون الاسباب الشرعية هل هي معرفات وكواشف عما هو المؤثر واقعاً أم هي بنفسها مؤثرات وعلل .

﴿قوله اذا تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً . . . الخ﴾ اشارة الى تعدد الشرط من جنسين وتكرره من جنس واحد فالاول تعدد حقيقة والثاني تعدد وجوداً أي مصداقاً .

﴿ قوله قلت انطباق عنوانين واجبين لا يستلزم اتصافه بوجوبين.. الخ ﴾ قد أشرنا الى ضعف هذا الجواب والى وجه الضعف وأن الحق فى دفع اشكال اجتماع الحكمين المتماثلين أن يقال انه يندك الوجوب الثانى فى الاول ويتأكد الاول بالثانى فيكون هناك وجوب واحد أكيد متعلق بشىء واحد .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشرنا الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله ولا يخفى أنه لا وجه لان يصار الى واحد منها فانه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه مع ما فى الاخيرين من الاحتياج الى اثبات . . . الخ ﴾ وفيه (أولا) أن الوجه الاول وهو الالتزام بعدم تأثير الشرط الثانى وان كان خلاف الظاهر وهكذا الوجه الثانى وهو الإلتزام بكون متعلق الحكم فى الجزاء حقائق متعددة منطبقة على فعل واحد وان الإجتزاء به يكون من باب الإجتزاء بمجمع العنوانين لواجبين مستقلين ولكن الوجه الثالث ليس على خلاف الظاهر فى قبال رفع اليد عن اطلاق المادة أى الإلتزام بتقييدها بمرة أخرى أو بفرد آخر بعد ماعرفت أن تأكد الوجوب الأول بالثانى واندكاك الثانى فى الأول أمر شايع عند العرف لا يحتاج الى مؤنة .

(وثانياً) لو سلم أن جميع تلك الوجوه الثلاثة على خلاف الظاهر فاحتياج الأخيرين الى اثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد أو اثبات أن الحادث بالشرط الثانى تأكد الوجوب الأول لا تأسيس وجوب جديد ليس أمراً آخر ماوراء كونهما على خلاف الظاهر فكونهما على خلاف الظاهر لو قيل به ليس الا من جهة احتياجها الى اثبات ما ذكر لا لشىء آخر (وعليه) فلا وجه لعدّ احتياجهما الى مؤنة الإثبات وجهاً آخر غير كونهما على خلاف الظاهر .

﴿ قوله ان قلت وجه ذلك هو لزوم التصرف فى ظهور الجملة الشرطية

. . . الخ ﴾ أى ان قلت وجه المصير الى أحد الوجوه المتقدمة على القول بالتداخل هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية لئلا يلزم محذور اجتماع الوجوبين فى فعل واحد كما تقدم شرحه عند بيان تحقيق المصنف وليس المصير اليه بلا وجه ولا ملزم .

﴿ قوله قلت نعم اذا لم يكن المراد . . . الخ ﴾ وحاصل الجواب أنه نعم لكن اذا لم يتعلق الحكم الثانى بفرد آخر غير الفرد الأول والا فيندفع محذور الإجتماع بدون المصير الى أحد الوجوه المتقدمة .

﴿ قوله فى كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب . . . الخ ﴾ قد أشرنا أن ذلك اشارة الى الخلاف الآتى من كون الأسباب الشرعية هل هى معرفات وكواشف عما هو السبب واقعاً أو انها بنفسها مؤثرات وأسباب وعلل .

﴿ قوله وقد انقدح مما ذكرناه أن المجدى للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التى ذكرناها لا مجرد كون الأسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات فلا وجه لما عن الفخر وغيره من ابتناء المسألة على انها معرفات أو مؤثرات مع أن الأسباب الشرعية حالها حال غيرها . . . الخ ﴾ (قال فى التقريرات) فى الأمر الثالث حكى عن فخر المحققين أنه جعل مبنى المسألة على أن الأسباب الشرعية هل هى معرفات وكواشف أومؤثرات وعلى الاول فالأصل التداخل بخلافه على الثانى ولعله تبعه فى ذلك بعض المحققين فى كتابه الموسوم بالعوائد (انتهى موضع الحاجة من كلامه) رفع مقامه (وحاصل كلام المصنف) فى الرد عليه أن المجدى للقول بالتداخل هو أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة لا مجرد كون الأسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات (مضافا) الى أن حال الأسباب الشرعية كحال غيرها فى كونها معرفات تارة ومؤثرات أخرى (والظاهر) أن مراد المصنف من غيرها هو أسباب الاحكام العرفية أى فكما أن غير

الأسباب الشرعية من الأسباب العرفية تارة يكون مؤثراً وأخرى يكون معرفا أي كاشفاً عما هو السبب كما في قوله ان غضب الامير فاحذره وان لبس الاصفر فاحذره فالاول مؤثر والثاني معرف فكذلك السبب الشرعي فتارة يكون مؤثراً وأخرى يكون معرفا أي كاشفاً عما هو السبب كما في قوله اذا زالت الشمس فصل أو اذا زاد الظل فصل فالاول مؤثر والثاني معرف.

﴿قوله أن له الدخل فيهما . . . الخ﴾ أي في كل من الحكم الشرعي والحكم الغير الشرعي.

﴿قوله نعم لو كان المراد بالمعرفية في الاسباب الشرعية . . . الخ﴾ أي نعم لو ادعي أن المراد بالمعرفية في الاسباب الشرعية انها ليست بدواعي الاحكام وعللها وان كانت هي مما يتحقق بها موضوعاتها ففي قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه أن شهود الشهر وان لم يكن علة لوجوب الصوم ولكنه مما يتحقق به موضوعه وهو شهر الصيام وهذا بخلاف الاسباب الغير الشرعية فانها علل ومؤثرات دائماً (فهذه الدعوى) وان كانت مما له وجه الا انها مما لا تجدي فيما هم وأراده الفخر من ابتناء التداخل عليه.

(أقول) بل الدعوى مضافا الى أنها لو سلمت هي لا يبتنى عليها أمر التداخل (هي ضعيفة) في حد ذاتها لعدم الفرق بين الاسباب الشرعية وغيرها من هذه الناحية أيضاً فان السبب المأخوذ في لسان الدليل في كل منهما قد يكون لمجرد تحقق الموضوع بها وقد يكون مضافا الى ذلك مؤثراً وعلة للحكم فتأمل جيداً.

﴿قوله ثم انه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس وعدمه . . . الخ﴾ اشارة الى تفصيل الحلي وهو ابن ادريس كما تقدم في صدر البحث بين ما اذا اختلف جنس الشرط فلا يتداخل وبين ما اذا اتحد جنسه

وتحقق فردان منه أو اكثر فبتداخل (قال في التقريرات) واحتج ابن ادريس رحمه الله على ما ذهب اليه من التفصيل من التعدد عند اختلاف الاجناس وعدمه عند الإتحاد بدعوى الصدق على الثاني وباطلاق السببية على الاول قال في محكي السرائر في مسألة تكرار الكفارة عند تكرر وطي الحائض بعد أن اختار العدم الاصل برائة الذمة وأما العموم فلا يصح التعلق به في مثل هذه المواضع لأن هذه أسماء أجناس وقال في بحث السجود ما يظهر منه الوجه المذكور الى أن قال فاما اذا اختلف الجنس فالاولى عندي بل الواجب الاتيان عند كل جنس بسجدتي السهو لعدم الدليل على تداخل الاجناس (انتهى) ومحصل كلامه رحمه الله أنه اذا قال مثلا إن سافرت فتصدق وقد سافر مرتين فلايصح التمسك لوجوب التصدق مرة أخرى بعموم قوله ان سافرت فتصدق فان السفر إسم جنس صادق على القليل والكثير والمرة والمرات بخلاف ما اذا اختلف الجنس كما اذا قال إن سافرت فتصدق وان كان يوم الاثنين فتصدق وتحقق الشرطان جميعاً فلايتداخل الاجناس لعدم الدليل عليه (ومحصل جواب المصنف) أن مقتضى اطلاق الشرط في مثل قوله ان سافرت فتصدق هو حدوث وجوب الصدقة في كل مرة لو سافر مرات مثل ما اذا تحقق الشرطان المختلفان عيناً والا ففي الشروط المختلفة في الجنس أيضاً يجب أن يقال بالتداخل لرجوعها الى قدر جامع بين الكل يكون هو الشرط والمؤثر واقعاً لما تقدم من قاعدة الواحد ومن المعلوم أن ذلك الجامع هو من جنس واحد فاذا تحقق الجامع مرتين أو مرات وجب التداخل قهراً.

﴿قوله هذا كله فيما اذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلا للتعدد وأما ما لا يكون قابلا لذلك . . . الخ﴾ اشارة الى ما تقدم منا في صدر البحث من أن متعلق الحكم في الجزاء اذا لم يقبل التكرار كالقتل ونحوه في مثل قوله ان

ارتد عن الدين فاقتله وإن زنى بمحصنة فاقتله ثم ارتدوزنى بمحصنة فهوخارج عن محل النزاع قطعاً إذ لايجرى فيه التكرار وعدم التداخل كى يمكن القول فيه بذلك وحينئذ (فان كان المسبب) قابلا للتأكد كما فى المثال فلابد من التداخل فى المسببات فيؤثر السبب الثانى فى الوجوب كالسبب الاول عيناً وحيث لا يمكن تعلق الوجوب الثانى بفرد آخر من القتل فيتعلق لا محالة بعين ما تعلق به الوجوب الاول ويندك فيه ويتأكد الوجوب الاول به (وإلا) بان لم يكن المسبب قابلا للتأكد كما فى الحدث الأصغر على ما مثلنا به فلا محيص ها هنا عن التداخل فى الأسباب والإلتزام بعدم تأثير السبب الثانى فى شيء أبداً .

فى مفهوم الوصف

﴿ قوله فصل الظاهر أنه لا مفهوم للوصف وما بحكمه . . . الخ ﴾

المراد بالوصف هى المشتقات الجارية على الذوات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وصيغ المبالغة واسم الزمان واسم المكان بل المنسوبات أيضاً كبغدادى (والمراد) بما بحكمه ما يؤدى معناه كذى علم ونحوه أو ما هو كناية عنه كما فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم لان يمتلىء بطن الرجل قيحاً خير من أن يمتلىء شعراً فان امتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير وقد عبر عنه فى الفصول بالوصف الغير الصريح وفى التقريرات بالوصف الضمنى وفى القوانين بالوصف المقدر (ويحتمل) أن يكون المراد بما بحكم الوصف الأسامى الجامدة الجارية على الذوات بلحاظ اتصافها بعرض كالسواد والبياض أو بعرضى كالزوجية والملكية ونحوهما مما تقدم شرحه فى المشتق ولعل احتمال الأخير أقوى من الاول والثانى (وعلى كل حال) اذا أخذ الوصف موضوعا لحكم كما

في اكرم العالم فهل الوصف يدل على انتفاء الحكم بانتفائه بحيث لو دل دليل آخر على وجوب اكرام زيد الجاهل كان ذلك مخصصاً لمفهوم قوله أكرم العالم أم لا (قال في الفصول) فاثبته أي المفهوم جماعة وعزى ذلك الى ظاهر الشيخ وحكى عن الشهيد أنه جنح اليه في الذكرى ونفاه جماعة وهو المنقول عن السيد والمحقق والعلامة (وقال في التقريرات) ولعل المشهور بين أصحابنا هو العدم (انتهى) (وقد حكى) قبله عن العلامة التفصيل بين ما كان الوصف علة كما في قوله أكرم زيداً لأنه عالم وبين غيره (ثم ان) في كل من الفصول والتقريرات تفاصيل أخر لا يعبأ بها كالتفصيل بين ما كان في مقام البيان وغيره فانه لو أحرز كونه في مقام بيان ما هو موضوع الحكم ولم يبين سوى الوصف المأخوذ موضوعا للحكم فلا كلام حينئذ في الانتفاء عند الانتفاء (وقال المحقق القمي) ولي في المسألة التوقف وان كان الظاهر في النظر أنه لا يخلو عن اشعار كما هو المشهور اذ التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا أن ينضم اليه قرينة (ومختار المصنف) تبعاً للمشهور عدم المفهوم نظراً الى وجوه عديدة.

(أحدها) عدم ثبوت الوضع له بمعنى أن الوصف لم يوضع لمعنى يستتبع المفهوم والانتفاء عند الانتفاء كالعلية المنحصرة لوضوح استعماله في غيرها بلا عناية ولا رعاية علاقة فلا يصغى الى ما أحتج به المثبتون على ما في التقريرات من دعوى التبادر عرفا ان كان مرادهم من التبادر هو الانسباق الحاق المستند الى الوضع.

(ثانيها) عدم لزوم اللغوية بدون المفهوم لجواز أن يكون التوصيف لشدة الاهتمام بمورد الوصف مثل قوله اياك وظلم اليتيم أو اياك وظلم المظلوم أو اياك وغيبة العلماء أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف كما في قوله

تعالى ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق أو لعدم إحتياج السامع إلى ما سوى مورد الوصف كقولك لمن لا يجد غير ماء البئر ماء البئر طاهر مطهر أو لغير ذلك من أمور أخر فلا يصغى إلى ما أحتج به المثبتون من أنه لو لا المفهوم لزم اللغو والعراء عن الفائدة .

(ثالثها) أنه لا قرينة أخرى عامة تستلزم المفهوم إذ لو كانت لكانت هى الإنصراف إلى العلية المنحصرة ولا منشأ له إلا كثرة الإستعمال فيهما أو أكمليتها وكل منهما ممنوع كما عرفت فى مفهوم الشرط .

(أقول) إن الوصف المأخوذ موضوعا للحكم كما تقدم فى المشتق فى ذيل تمسك الأعمى بآية لا ينال عهدى الظالمين (قد يكون) لمجرد الإشارة إلى المعنون من دون دخل للعنوان فى الحكم أصلا كما فى قولك مشيراً إلى زيد أكرم هذا الجالس وفى هذا القسم لا يكون للوصف مفهوم أصلا لحاله حال اللقب كما سيأتى فهو بمنزلة أن يقول أكرم زيداً (وقد يكون) للإشارة إلى علية العنوان للحكم إما حدوثا لا بقاء كما فى الزانية والزانى فاجلدوا ... الخ أو حدوثا وبقاء كما فى أكرم العالم أو قلد المجتهد وفى هذا القسم الثانى لا محيص عن الإنتفاء عند الإنتفاء فى الجملة فان الحكم وإن جاز أن لا ينتفى بانتفاء الوصف الذى هو علة الحكم لجواز أن يقوم مقامه علة أخرى ولكن إذا انتفى الوصف وكل علة أخرى سواه انتفى الحكم قهراً (وبعبارة أخرى) ان مثل قوله أكرم العالم وإن لم يدل على إنتفاء وجوب الإكرام فيما عدى العالم عموما كما يدعيه القائل بالمفهوم ولكنه يدل على إنتفائه فيما عدى العالم فى الجملة وإلا بان كان وجوب الاكرام فى كل ما سوى العالم موجوداً أيضاً فتعليق الحكم على العالم لغو جداً (ودعوى) أن التوصيف قد يكون لشدة الاهتمام بمورد الوصف أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف أو لغير ذلك

مما تقدم شرحه آنفا (يدفعها) أنه ليس دائماً من هذا القبيل فلو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة كان التوصيف لغواً غالباً (ثم ان الظاهر) أن مجرد أخذ الوصف موضوعا للحكم ظاهر في القسم الثاني أى للإشارة إلى علية الوصف ولو إنصرافا لا وضعاً فيكون ظاهراً في الانتفاء عند الانتفاء في الجملة وإن لم يكن ظاهراً في عليته المنحصرة كي يستلزم الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً (كما أن الظاهر) من إطلاق عناوين القوم هو عدم إختصاص محل النزاع بما اذا كان الوصف معتمداً على الموصوف وان صرح في الفصول أنه اقتصر بعضهم في تحرير محل النزاع عليه ولكن الحق كما ذهب اليه الفصول بنفسه عدم الاختصاص به اذ لا فرق بين قوله أكرم الرجل العالم وبين قوله أكرم العالم فان منشأ المفهوم على القول به في الجملة أو مطلقاً هو استفادة علية المبدء أو عليته المنحصرة ومن المعلوم أنه لا يتفاوت الأمر في ذلك بين ذكر الموصوف وعدمه (ومن هنا) يظهر لك فساد ما قد يتوهم من أن الوصف لو لم يكن معتمداً لحاله حال اللقب (ووجه الفساد) أنه ليس في اللقب مبدء يتصف به الذات كي يستفاد منه عليته للحكم بنحو الانحصار أو بغير الانحصار ويقال بالمفهوم مطلقاً أو في الجملة فالقياس باطل جداً .

﴿ قوله مطلقاً . . . الخ ﴾ اشارة الى نفي التفاصيل التي فصلوها في المسألة كتفصيل العلامة الذي قد حكاه التقريرات فيما تقدم آنفاً بين ما كان الوصف علة مثل قوله أكرم زيداً لانه عالم وبين غيره أي لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً ولو كان علة .

﴿ قوله لعدم ثبوت الوضع . . . الخ ﴾ اشارة الى الوجه الأول من وجوه عدم المفهوم وقد أبطل به دعوى المثبتين تبادر المفهوم عرفا كما تقدم شرحه .

﴿ قوله وعدم لزوم اللغوية بدونه . . . الخ ﴾ اشارة الى الوجه الثاني من وجوه عدم المفهوم وقد أبطل به دعوى المثبتين أنه او لا المفهوم لزم اللغو والعراء عن الفائدة كما تقدم أيضاً شرحه .

﴿ قوله وعدم قرينة أخرى ملازمة له . . . الخ ﴾ اشارة الى الوجه الثالث من وجوه عدم المفهوم وقد أبطل به في الحقيقة دعوى الانصراف الى العلية المنحصرة اما لكثرة الاستعمال فيها أو لأكمليتها على ما عرفت تفصيل الدعوى آنفاً فلا نعيد .

﴿ قوله وعليته فيما اذا استفيدت غير مقتضية له . . . الخ ﴾ تضعيف لتفصيل العلامة أعلى الله مقامه وهو كما أشير قبلا قـــد فصل بين ما اذا كان الوصف علة مثل قوله أكرم زيداً لأنه عالم فله المفهوم وبين ما اذا لم يكن كذلك فلا مفهوم له (وحاصل التضعيف) أن علية الوصف فيما اذا استفيدت غير مقتضية للمفهوم أي للانتفاء عند الانتفاء ما لم يحرز كونها علة منحصرة ومع احراز كونها كذلك فهو ليس من باب مفهوم الوصف بل من باب اقتضاء العلية المنحصرة المستفادة من القرينة عليها بالخصوص .

﴿ قوله ولا ينافي ذلك ما قيل من أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً . . . الخ ﴾ اشارة الى ما ذكره المحقق صاحب الحاشية (قال) فيما أفاده في المقام (ما لفظه) ثم ان ها هنا أموراً ربما يتوهم منافاته للخلاف المذكور في المقام (الى أن قال) أحدها ما اشتهر في الألسنة من أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً (انتهى) (وحاصل التوهم) أن الاصل في القيد كما اشتهر على الألسنة أن يكون احترازياً ولا يكون احترازياً كما في قولك جئني بحيوان ناطق الا بدلالته مفهوماً على عدم وجوب الاتيان بحيوان غير ناطق (وحاصل الجواب) أن اقصى ما تقتضيه الاحترازية أن توجب هي تضييق

دائرة موضوع الحكم مثل أن يقول من الاول جئني بانسان من غير دلالة له مفهوماً على انتفاء الحكم فيما سواه (وفيه) أن الوصف كما تقدم منا بمقتضى ظهوره في العلية ولو انصرافاً لا وضعاً له ظهور في الانتفاء عند الانتفاء في الجملة وان لم يكن ظاهراً في العلية المنحصرة كي يدل على الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً (وعليه) فالوصف اذا جعل قيداً فمعنى احترازيته ليس بمجرد تضييق دائرة الموضوع به المستلزم لانتفاء شخص الحكم بانتفائه الموجود ذلك حتى في اللقب بل معناه الدلالة على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه في الجملة فاذاً فرق بين قوله جئني بانسان وقوله جئني بحيوان ناطق فالأول ساكت عما سواه والثاني يدل على الانتفاء عما عداه في الجملة (ثم ان صاحب الحاشية) قد ساق الكلام بعد هذا الى أن قال (ما لفظه) ثانيها عدم الصفات من المخصصات المتصلة للعمومات ولا خلاف لهم في ذلك في مباحث التخصيص وهذا بظاهره مناف لما ذكروه من انتفاء الدلالة في المقام (انتهى) وحاصله أن الصفة في مثل قوله أكرم العلماء العدول مما يعد عندهم من المخصصات المتصلة كما في قوله أكرم العلماء الا فساقهم ولا تكون الصفة مخصصة الا اذا دلت مفهوماً على الانتفاء عند الانتفاء (والمصنف) وان لم يؤشر الى هذا الأمر الثاني ولكن يظهر حال جوابه عنه مما أجاب به عن الأمر الاول من أن أقصى ما تقتضيه المخصصية هو تضييق دائرة الموضوع ويجري فيه أيضاً ما اعترضنا عليه من اقتضاء الوصف فوق ذلك وهو الانتفاء عن فساق العلماء في المثال المذكور في الجملة لا بمجرد تضييق دائرة الموضوع المستلزم لانتفاء شخص الحكم بانتفائه الموجود ذلك حتى في اللقب .

﴿قوله كما أنه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه إلا ذلك ... الخ﴾ إشارة إلى الأمر الثالث من الامور المتوهمة منافاتها مع

الخلاف فى المقام (قال المحقق صاحب الحاشية) بعد أن نقل الأمرين المتقدمين (ما لفظه) ثالثها ما اتفقوا عليه من لزوم حمل المطلق على المقيد مع إتحاد الموجب كما إذا قيل ان ظاهرت فأعتق رقبة وإن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فانه لا إشكال عندهم حينئذ فى وجوب حمل المطلق على المقيد مع أنه لامعارضة بينهما ليفتقر إلى الحمل إلا مع البناء على دلالة المقيد على انتفاء الحكم بانتفاء القيد لتقع المعارضة بينه وبين إطلاق منطوق الآخر (إنتهى) (وحاصله) أنه لا ريب فى وجوب حمل المطلق على المقيد مع إتحاد الموجب الذى قد أشار اليه المصنف بقوله فيما وجد شرائطه كما لا ريب فى أن ذلك ليس إلا من جهة المعارضة بينهما وهى مبتنية على القول بالمفهوم ودلالة الوصف على الإنتفاء عند الإنتفاء وإلا لم تكن معارضة بينهما كى توجب حمل المطلق على المقيـــد (وحاصل جواب المصنف) أن القيد لما أوجب تضييق دائرة الموضوع حصلت المعارضة بين المطلق والمقيد فحمل الاول على الثانى لهذه الجهة وليست المعارضة من جهة دلالة الوصف على المفهوم والإنتفاء عند الإنتفاء (وفيه) أن بمجرد ضيق دائرة الموضوع فى أحد الدليلين مما لا يوجب التعارض بينهما كما فى قولك أكرم العالم وقولك أكرم زيد العالم بل المعارضة مما لا تحصل إلا من المفهوم والإنتفاء عند الإنتفاء ولو فى الجملة فالأولى بل اللازم الإعتراف بالمفهوم بهذا المقدار كما تقدم منا قبلا وقد عرفت وجهه .

(وبالجملة) إنا نرى فرقا واضحاً بين قولك أكرم العالم وأكرم زيد العالم وبين قولك أكرم العالم وأكرم العالم العادل اذ نشاهد المعارضة فى الثانى دون الاول مع أن ضيق دائرة الموضوع موجود فى كليهما جميعاً (والسر) فى ذلك ليس الا ما أشير اليه من أن أكرم زيد العالم مما لا يدل على المفهوم والإنتفاء عند الإنتفاء ولو فى الجملة فلا يعارض أكرم العالم الا اذا قيل بمفهوم اللقب

بخلاف قولك أكرم العالم العادل فيدل على الإنتفاء عند الإنتفاء ولو في الجملة فيعارض اطلاق أكرم العالم فيحمل المطلق على المقيد فتأمل جيداً .

﴿ قوله بل ربما قيل انه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم ... الخ ﴾

القائل هو صاحب التقريرات (قال ما هذا لفظه) ان حمل المطلق على المقيد انما هو من جهة المنطوق من غير ملاحظة المفهوم بل لو فرض اعتبار المفهوم فلقائل أن يقول بعدم الحمل أما الاول فلان محصل الحمل هو أن المراد من المطلق هو المقيد فيكون غير المقيد في قولك اعتق رقبة غير واجب بمعنى أن اللفظ المذكور والإنشاء الخاص لا يدل على وجوبه (الى أن قال) وأما الثاني فلأنا لو قلنا بثبوت المفهوم للوصف كان التعارض بين المطلق والمقيد من قبيل تعارض الظاهرين وقد تقرر في مقامه أنه لابد في مثله من التوقف والحكم بمقتضى الاصول العملية فلا سبيل الى الحمل (انتهى) .

(أقول) ومما ذكرنا آنفاً يظهر لك ما في كلامي التقريرات جميعاً .

(أما الاول) فلان حمل المطلق على المقيد ليس من جهة المنطوق وتضييق دائرة الموضوع في المقيد والا لوجب الحمل حتى في مثل أكرم العالم وأكرم زيد العالم مع أنه لا معارضة بينهما أصلا ولا يحمل الاول على الثاني أبداً وذلك لعدم التنافي بينهما .

(وأما الثاني) فلانه لو فرض اعتبار المفهوم فليس لقائل أن يقول بعدم الحمل بدعوى كون التعارض بينهما من قبيل تعارض الظاهرين فان التعارض بينهما وان كان من هذا القبيل ولكن المفهوم من جهة ضيق دائرته أظهر فيقدم (ومنه يظهر) ما في كلام المصنف أيضاً من قوله فان ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق كي يحمل عليه لو لم نقل بانه الاقوى لكونه بالمنطوق . . . الخ فان المنطوقية وان كانت مقتضية للأقوائية

ولكنها مما لا تقاوم الأقوائية الناشئة من جهة ضيق الدائرة الكائنة في المفهوم فلا تغفل .

﴿ قوله وأما الإستدلال على ذلك أي عدم الدلالة على المفهوم بآية وربائبكم اللاتي في حجوركم ففيه أن الإستعمال . . . الخ ﴾ لم أر في الكتب الأصولية التي بأيدينا من تمسك بالآية الشريفة لنفي مفهوم الوصف ولعل مقصود المصنف هو دفع توهم الإستدلال بها لنفي المفهوم لا دفع ما وقع من الإستدلال بها في الخارج (وكيف كان) حاصل جواب المصنف عن الإستدلال بها أن الإستعمال في غير المفهوم أحيانا مع القرينة مما لا يكاد ينكر .

﴿ قوله مع أنه يعتبر في دلالته عليه عند القائل بالدلالة أن لا يكون وارداً مورد الغالب كما في الآية . . . الخ ﴾ هذا جواب آخر عن الإستدلال بالآية الشريفة لنفي مفهوم الوصف (وحاصله) أنه يعتبر في دلالة الوصف على المفهوم عند القائل به أن لا يكون الوصف وارداً مورد الغالب كما في الآية فان الربائب غالباً تكون في الحجور كالأولاد (ووجه الإعتبار) أنه لا دلالة للوصف منطوقا مع وروده مورد الغالب على اختصاص الحكم بمورده كي يدل مفهوما على انتفاء الحكم عن غير مورده فان الورود مورد الغالب قرينة عامة على صرف الوصف عما كان ظاهراً فيه بالمنطوق من تضييق دائرة الموضوع به واختصاص الحكم بمورده فقهراً لا يدل بالمفهوم على انتفاء الحكم عن غير مورده .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعل قوله فافهم اشارة الى أن نفس الورود مورد الغالب في الآية الشريفة هو القرينة القائمة على الإستعمال في غير المفهوم الذي قد يتفق أحيانا (وعليه) فلا يكون قوله مع أنه يعتبر في دلالته عليه . . . الخ جوابا آخر غير ما أجاب به أولا بقوله ففيه أن الإستعمال في غيره

أحيانا مع القرينة مما لا يكاد ينكر (أللهم) الا أن يقال ان المراد من القرينة في الجواب الاول هو الإجماع والنصوص التي قامت على حرمة الربائب مطلقاً ولو لم تكن في الحجور بعد الدخول بالأمهات (وعليه) فيكون الورود مورد الغالب قرينة أخرى على عدم المفهوم في الآية الشريفة فيكون هو جوابا آخر عن الإستدلال بها فلا يبقى وجه لقوله فافهم فافهم جيداً .

﴿ قوله تذنيب . . . الخ ﴾ (لا اشكال) في عدم جريان النزاع فيما اذا كان الوصف مساويا مع الموصوف أو كان أعم كما في قولك جئني بإنسان ضاحك أو جئني بإنسان حساس (وقد علله) التقريرات بما حاصله أن الموضوع مما لا يبقى فيهما بانتفاء الوصف (وهو جيد) اذ لو دل قولك جئني بإنسان ضاحك أو حساس على نفي الحكم عن غير موضوعه كالحيوان الغير الضاحك أو الجماد الغير الحساس فهو من باب مفهوم اللقب أي كلمة الانسان لا من باب مفهوم الوصف وهذا واضح (كما لا اشكال) في جريان النزاع فيما اذا كان الوصف أخص من الموصوف كما في قولك جئني بانسان زنجي فان مع انتفاء الوصف يبقى الموضوع على حاله وهو الانسان فيقع الكلام في دلالة الوصف على انتفاء الحكم بإنتفائه وعدمها (وأما الوصف الأخص من وجه) كما في قوله في الغنم السائمة زكاة (فلا اشكال أيضاً) في جريان النزاع في مادة الافتراق من جانب الموصوف أي الغنم الغير السائمة وذلك لبقاء الموضوع على حاله (كما لا اشكال) في عدم جريان النزاع في مادة الافتراق من جانب الوصف أي في السائمة من غير الغنم كالابل السائمة وذلك لعدم بقاء الموضوع فيه فان قوله في الغنم السائمة زكاة لو دل على نفي الزكاة عن الابل السائمة فهو من باب مفهوم اللقب أي كلمة الغنم لا من باب مفهوم الوصف أي السائمة وهذا أيضاً واضح (وأما في مادة الافتراق من الوصف والموصوف) جميعاً كالابل

الملوفة فيظهر من بعض الشافعية على ما في التقريرات جريان النزاع فيه حيث قال ان قولنا في الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكاة في معلوفة الابل (وقد استظهر) التقريرات خلاف ذلك نظراً الى اختلاف الموضوع وهو جيد أيضاً فان قوله في الغنم السائمة زكاة لو دل على عدم الزكاة في الابل المعلوفة فهو من باب مفهوم اللقب كدلالته على عدم الزكاة في الابل السائمة على ما أشرنا آنفاً (ثم استدرك) التقريرات بقوله نعم يتم ذلك فيما لو قلنا بان الوصف علة مستقلة يعني بها المنحصرة (قال) كما في منصوص العلة فيخرج بذلك عن مفهوم الوصف (انتهى) (وحاصله) أنه لو قلنا ان السوم في المثال علة منحصرة لوجوب الزكاة كما في منصوص العلة كقوله لا تشرب الخمر لانه مسكر فيتم ما أدعاه بعض الشافعية فكما أن قوله لا تشرب الخمر لانه مسكر مما يدل على نفي حرمة ما لم يسكر ولو لم يكن خمراً فكذلك قوله في الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكاة فيما ليس بسائمة ولو لم يكن غنماً كالابل المعلوفة غير أنه ليس حينئذ من باب مفهوم الوصف بل من باب استفادة العلية المنحصرة من الوصف (فيقول المصنف) معترضاً على التقريرات أنه لو كان وجه ما ادعاه بعض الشافعية هو ذلك أي استفادة العلية المنحصرة من الوصف فيجري النزاع حينئذ حتى في الوصف المساوي أو الاعم المطلق فيدل مثل قوله جئني بإنسان ضاحك أو حساس على عدم وجوب الاتيان بغير الضاحك أو بغير الحساس ولو لم يكن انساناً كالحمار أو الجماد فلا وجه لتفصيله بين الوصف المساوي والاعم المطلق والالتزام بخروجهما عن محل النزاع وبين الوصف الاخص من وجه في مادة الافتراق من الوصف والموصوف جميعاً كالابل المعلوفة والالتزام بجريان النزاع فيه .

(أقول) والظاهر أن الاعتراض في غير محله فان التقريرات يعترف

بانه لو قلنا باستفادة العلية المنحصرة من الوصف الأخص من وجه فهو ليس من باب مفهوم الوصف فهو لا يذعن أنه من باب مفهوم الوصف كي يعترض عليه بانه لاوجه للتفصيل بينه وبين الوصف المساوي والأعم بخروج الاخيرين عن محل النزاع ودخول الأول فيه .

(نعم) يرد على التقريرات أن أقصى ما تقتضيه العلة المنصوصة كما في قوله لا تشرب الخمر لأنه مسكر هو حرمة المسكر مطلقاً ولو لم يكن خمراً لا عدم حرمة ما لم يسكر ولولم يكن خمراً الا اذا استفيد ان العلة للحرمة منحصرة بالاسكار وهي غير العلة المنصوصة .

(وبالجملة) قياس العلة المنحصرة على العلة المنصوصة مما لا وجه له .

﴿ قوله وأما في غيره . . . الخ ﴾ أي في مورد الافتراق من جانب الوصف والموصوف جميعاً فانه الذي يظهر عن بعض الشافعية جريان النزاع فيه لامطلقاً ولو كان الافتراق من جانب الوصف فقط كالسائمة من غير الغنم

﴿ قوله فيما اذا كان الافتراق من جانب الوصف . . . الخ ﴾ العبارة ناقصة والصحيح هكذا فيما اذا كان الافتراق من جانب الوصف والموصوف جميعاً فان كلام بعض الشافعية كان في مورد الافتراق من جانبهما كليهما كالابل المعلوفة لا من جانب الوصف فقط كالابل السائمة ومنشأه هو نقص عبارة صاحب التقريرات رحمه الله فان المصنف نقلها على ما هي عليه من غير أن يتفطن نقصها فيتداركه فراجع .

فى مفهوم الغــــاية

﴿ قوله فصل هل الغاية فى القضية تدل على إرتفاع الحكم عما بعد الغاية . . . الخ ﴾ فى الغاية مقامان من الكلام .

(الاول) أن الغاية هل هى داخلة فى المغي أم خارجة عنه فاذا قال مثلا صم من أول الشهر إلى اليوم العاشر فهل يجب صوم يوم العاشر كما يجب قبله أم لا

(الثانى) أن الغاية سواء كانت داخلة فى المغي أم خارجة عنه هل هى تدل مفهوما على إرتفاع الحكم عما بعد الغاية بناء على دخولها فى المغي أو عن نفس الغاية وبعدها بناء على خروجها عن المغي أم لا .

(أما المقام الاول) فسيأتى الكلام فيه عند تعرض المصنف له .

(وأما المقام الثانى) فنى التقريرات أن المشهور بل المعظم على الأول أى الدلالة وأنه ذهب جماعة منهم السيد والشيخ إلى الثانى أى عدم الدلالة (وأما تحقيق المصنف) ها هنا فحاصله أن الغاية (إن كانت) بحسب القواعد العربية أى بحسب متفاهم أهل اللسان قيداً للحكم كما فى قوله كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام أو كل شيء طاهر حتى تعرف أنه قذر فهى تدل على إرتفاع الحكم بمجرد حصول الغاية وذلك للتبادر ولكونه مقتضى التقييد بها (وإن كانت) بحسبها قيداً للموضوع يعنى به متعلق الحكم كالسير فى قولك سر من البصرة إلى الكوفة فحالها حال الوصف فى عدم المفهوم فلا تدل على إرتفاع سنخ الحكم بحصول الغاية وإن ارتفع به شخص الحكم ولكنه ليس من باب المفهوم كما عرفته مراراً (ووجه) عدم الدلالة عدم وضعها لذلك لغة وعدم قرينة عامة ملازمة لذلك غالباً (وأما فائدة) التحديد بها كسائر التحديدات

على ما مر في الوصف غير منحصرة بالمفهوم فكما أن التوصيف جاز أن يكون لشدة الإهتمام بمورد الوصف أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف أو لغير ذلك من أمور أخر فكذلك التحديد بالغاية جاز أن يكون لشدة الإهتمام بما قبل الغاية كما في قوله إذا حضر شهر رمضان فاتلوا القرآن حتى ينسلخ الشهر أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لما قبل الغاية كما في قوله أحسن إلى من أبغضك إلى أن يحبك .

(أقول) أن الغاية وان لم تدل على ارتفاع الحكم بحصول الغاية مطلقاً على وجه لو قال صم الى اليوم العاشر ثم قال ومن العشرين الى الآخر كان الثاني منافياً لمفهوم الاول بحيث وجب تخصيص المفهوم به ولكنها مما تدل على ارتفاع الحكم بحصول الغاية في الجملة والا لكان التحديد بها لغواً غالباً (وأما التحديد) بها لأجل شدة الإهتمام بما قبل الغاية أو لغيرها وان كان قد يتفق أحيانا ولكنه ليس دائماً من هذا القبيل ففي الأغلب يكون لأجل ارتفاع الحكم بحصول الغاية ولو في الجملة والا لكان التحديد بها عبثاً جداً (وأما الفرق) بين تحديد الحكم بها وبين تحديد متعلقه بها فمما لا وجه له فان الحكم الظاهري كما في الحديثين الشريفين وان كان مما يرتفع مطلقاً بمجرد حصول غايته وهو العلم اذ لا يعقل ثبوت الحلية الظاهرية أو الطهارة الظاهرية مع حصول العلم وارتفاع الجهل ولكن الحكم الواقعي ليس من هذا القبيل فيجوز أن يجتمع مع حصول غايته ولو في الجملة فاذا قال مثلا يجب عليك الصوم من أول الشهر الى العاشر جاز أن يقول ومن العشرين الى الآخر من دون أن يكون بينهما تناف عرفا .

(وبالجملة) التحديد بالغاية فيما سوى الحكم الظاهري مما يدل على ارتفاع الحكم في الجملة وان لم يدل على ارتفاعه مطلقاً من غير فرق بين كون الغاية قيداً للحكم الواقعي أو لمتعلقه .

﴿ قوله وأما اذا كانت بحسبها قيـــداً للموضوع . . . الخ ﴾ ويعنى بالموضوع متعلق الحكم كما أشرنا وان كان اطلاق الموضوع على متعلق الحكم خلاف الإصطلاح .

﴿ قوله وان كان تحديده بها بملاحظة حكمه . . . الخ ﴾ وحاصله أن تحديد الموضوع بالغاية وان كان هو بملاحظة حكمه المتعلق به ويكون مرجعه الى تحديد الحكم بها ولكنه مع ذلك اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية ومتفاهم أهل اللسان قيداً للموضوع لا للحكم لا تدل على ارتفاع سنخ الحكم بحصول الغاية وقد عرفت معنى ارتفاع السنخ فى مفهوم الشرط فلا نعيد .

﴿ قوله وقضيته ليس الاعدم الحكم فيها الا بالمغي ... الخ ﴾ أى وقضية تحديد الموضوع بالغاية ليس الا عدم الحكم فى القضية الا بالمغي من دون دلالة لها على المفهوم وارتفاع سنخ الحكم بحصول الغاية .

﴿ قوله وفائدة التحديد بها كسائر أنحاء التقييد غير منحصرة بإفادته ... الخ ﴾ دفع لما قد يتوهم من أن التحديد بالغاية لو لم يدل على ارتفاع الحكم بحصول الغاية فما فائدة التحديد بها فيقول أن فائدة التحديد بها مما لا ينحصر بالمفهوم كما مر فى الوصف بل قد يكون لشدة الإهتمام بما قبل الغاية أو لدفع توهم شمول الحكم لما قبل الغاية وقد تقدم التمثيل لها فتذكر .

﴿ قوله ثم انه فى الغاية خلاف آخر كما أشرنا اليه . . . الخ ﴾ هذا هو المقام الاول الذى قد أخره المصنف عن المقام الثانى ومقصوده من قوله كما أشرنا اليه هو ما تقدم من قوله فى صدر البحث بناء على دخول الغاية فى المغي أو عنها وبعدها بناء على خروجها . . . الخ (وعلى كل حال) ان فى هذا المقام أقوال عديدة (قال فى التقريرات) أما المقام الاول فاختلف القوم فيه على أقوال فذهب نجم الأئمة الى الخروج مطلقاً نظراً الى أن حدود الشىء خارجة

عنه وحمل الموارد التي يظهر فيها الدخول على وجود القرينة فيها وقيل بالدخول مطلقاً وفصل ثالث بين حتى والى فقال بالدخول في الاول وبعدمه في الثانى اختاره الزمخشري على ما نسب اليه وادعى بعض النحاة الإجماع على الدخول في حتى ولعله خلط بين العاطفة والخافضة كما نص عليه ابن هشام وفصل بعضهم بين ما اذا كان ما قبل الغاية وما بعدها متحدين في الجنس فقال بالدخول وبين غيره وهنا أقوال أخر (انتهى) ومختار المصنف قدس سره هو ما ذهب اليه نجم الأئمة من الخروج مطلقاً ما لم تقم على الدخول قرينة بالخصوص نظراً الى كون الغاية من حدود الشيء وهي خارجة عنه (وفيه) أن حد الشيء ان كان عبارة عن أول جزء من الامر الملاصق للشيء فهو خارج عنه وان كان عبارة عن آخر جزء من أجزاء الشيء فهو داخل فيه ولم يعلم كونه عبارة عن الاول (وعليه) فدعوى خروج الغاية لكونها من الحدود مما لا يخلو عن نظر (والحق) أن الغاية تختلف دخولا وخروجا باختلاف المقامات ولا ضابطة لها (فقد تكون) خارجة عن المغي كما في قوله تعالى وأتموا الصيام الى الليل (وقد تكون) داخلة فيه كما في قولك صم الى آخر الشهر وهكذا الامر في حتى الخافضة التي هي للغاية وتكون بمعنى الى (فقد تكون) الغاية فيها خارجة عن المغي كما في قوله تعالى وكلوا وأشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود أو كما نمت البارحة حتى الصباح (وقد تكون) داخلة فيه كما في قولك سرت اليوم حتى الكوفة أو صمت الشهر حتى آخره فاللازم في كل مورد مراعاة القرائن والشواهد الحالية أو المقالية الموجودة فيه فان كان هناك دليل على خروجها أو دخولها فهو والا فنفس الغاية بطبعها الاصلي مما لا دلالة لها على الدخول ولا الخروج فلابد عند الشك في حكمها من حيث اللحوق بما قبلها وعدمه من الرجوع الى الاصل العملي وأما حتى العاطفة كما في قولك

أكلت السمكة حتى رأسها أو مات الناس حتى الأنبياء فهي خارجة عن محل الكلام لعدم كونها للغاية ومدخولها ملحق بما قبلها إتفاقا كما نص عليه إبن هشام (قال) فيما أفاده في كلمة حتى (ما لفظه) وزعم الشيخ شهاب الدين القرافي أنه لا خلاف في وجوب دخول ما بعد حتى وليس كما ذكر بل الخلاف فيهما مشهور وإنما الإتفاق في حتى العاطفة لا الخافضة والفرق أن العاطفة بمنزلة الواو (إنتهى).

﴿قوله وعليه يكون كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأول . . . الخ﴾
أي وبناء على خروج الغاية عن المغي تكون الغاية كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأول فان قلنا في الخلاف السابق بالمفهوم وإرتفاع سنخ الحكم بحصول الغاية فالحكم مرتفع عنها كما بعدها وإن قلنا بسكوت الغاية عن إرتفاع سنخ الحكم بحصولها فهي ساكتة عن نفسها كما بعدها كما أن بناء على دخول الغاية في المغي تكون كما قبلها داخلة في المنطوق ومحكومة بحكمه.

﴿قوله ثم لا يخفى ان هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيداً للحكم فلا تغفل . . . الخ﴾ ووجه عدم الجريان على ما يظهر من تعليقته على الكتاب أن الغاية إذا كانت قيداً للحكم فالمغي هو نفس الحكم ولا يعقل دخول الغاية في نفس الحكم نعم يعقل النزاع حينئذ بنحو آخر بأن يقال هل الحكم ينقطع بمجرد حصول الغاية أو لا ينقطع إلا بتحقق تمام الغاية فاذا قال مثلا يجب عليك الصوم من أول الشهر إلى العاشر فهل الوجوب ينقطع بمجرد الشروع في العاشر أو لا ينقطع إلا بتحقق تمام العاشر.

(أقول) إن دخول الغاية في المغي في كل مقام بحسبه وإلا ففيما كانت الغاية قيداً لمتعلق الحكم أيضاً لا معنى لدخول الغاية في متعلق الحكم فاذا قال مثلا سر من البصرة إلى الكوفة فلا معنى لدخول الكوفة في السير فكما يقال إن

دخولها فيه يكون بمعنى اندراجه تحت وجوب السير فكذلك يقال إن دخول العاشر في الوجوب يكون بمعنى عدم إنقطاعه عنه (وعليه) فلا نحتاج إلى هذا التفصيل والتطويل أبداً .

في مفهوم الاستثناء

﴿ قوله فصل لا شبهة في دلالة الإستثناء على إختصاص الحكم سلباً أو إيجاباً بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى ولذلك يكون الإستثناء من النفي إثباتاً ومن الإثبات نفياً . . . الخ ﴾ لا شبهة في دلالة الإستثناء على إختصاص شخص الحكم الذي إنشاه المتكلم سلبياً كان أو ايجابياً بالمستثنى منه فان الإستثناء قد أخرج المستثنى وتضيقت به دائرة الموضوع والحكم لايكاد يشمل الاموضوعه (ولكن) هل ينتفي سنخ الحكم ونوعه عن المستثنى (وبعبارة أخرى) هل يدل الإستثناء مفهوما على نقيض الحكم في المستثنى بحيث كان الإستثناء من النفي اثباتاً ومن الإثبات نفياً (والحق) تبعاً للمشهور أنه يدل وذلك للإنسباق فان الإستثناء وان كان مدلوله المطابق هو القطع كالمقراض فيخرج المستثنى من المستثنى منه ولازمه العقلي هو اختصاص شخص الحكم بالمستثنى منه وانتفائه عن المستثنى ولكن العرف يستفيد فوق ذلك وهو انتفاء السنخ أيضاً بل وثبوت النقيض المستثنى فلو قال مثلا أكرم العلماء الا زيداً وثبت بدليل آخر وبإنشاء جديد وجوب اكرام زيد كان ذلك معارضاً الأول وليس ذلك الا لإستفادة انتفاء السنخ عن المستثنى فوق الشخص بل وثبوت النقيض له عرفا فتأمل جيداً .

(ثم ان) المحكى عن أبي حنيفة أنه قد خالف المشهور في الاستثناء

محتجاً بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صلاة الا بطهور بل يظهر من الفصول وقد عنون المسألة في العام والخاص أنه احتج بمثل لا علم الا بحياة أيضاً (وظاهر التقريرات) أن خلافه ناظر الى كلا الشقين فلا الاستثناء من النفي يفيد الاثبات ولا الاستثناء من الاثبات يفيد النفي ولكن ظاهر استدلاله المذكور هو الاختصاص بالشق الأول بمعنى أن الاستثناء من النفي لا يفيد الاثبات لان الصلاة لا تكون بمجرد الطهور (ويؤيده) ما حكى عن البهائي في حاشيته على الزبدة من أن المشهور أن الحنفية يوافقون في الاستثناء من الاثبات (وعلى كل حال) قد أجاب عنه المصنف بجوابين.

(الأول) أن المراد من الصلاة هي الصلاة الواجدة للأجزاء والشرائط أي لا صلاة واجدة للأجزاء والشرائط الا بالطهور ومن المعلوم أن الصلاة كذلك تكون بالطهور.

(الثاني) أنه لو سلم عدم كون الاستثناء من النفي اثباتاً فالاستعمال مع القرينة أحياناً كما في المثال ونحوه مما علم فيه الحال لا يكاد يجدي (وأجاب عنه) في تعليقته على الكتاب بنحو ثالث قال عند التعليق على قوله بكون المراد من مثله (ما هذا لفظه) بل المراد من مثله في المستثنى منه نفي الامكان ذاتهوأنه لا يكاد يكون بدون المستثنى وقضيته ليس الا امكان ثبوته معه لا ثبوته فعلا لما هو واضح لمن راجع أمثاله من القضايا (انتهى) وحاصله أن المعنى هكذا أي لا صلاة بممكنة الا بطهور فتمكن به لا أنه لاصلاة بموجودة الا بطهور فتوجد به كي يقال إن الصلاة لا توجد بمجرد الطهور وهذا لمن تدبر أمثاله من القضايا واضح كقولك لا احراق الا بحطب أي لا احراق بممكن الا بحطب فيمكن به أو لاحج الا بالزاد والراحلة أي لا حج بممكن الا بالزاد والراحلة فيمكن بهما وهكذا.

(أقول) ويمكن الجواب عنه بنحو رابع بأن يقال إن المنفي بكلمة لا ليس هو الامكان كما ادعاه المصنف في الجواب الثالث وان جاز دعواه بل المنفي هو الوجود كما هو المفروض في الجواب الأول ويشهد له صحة التصريح به بأن يقال لا صلاة بموجودة الا بطهور ولكن المقصود من الاستثناء من النفي ليس اثبات الوجود بنحو العلية التامة كما في لا نهار الا بالشمس ولا ليل الا بغروب ولا شيء الا بمشية الله وهكذا كي يقال إنه لا توجد الصلاة بمجرد الطهور بل المراد اثبات الوجود بنحو الاقتضاء أي مع انضمام ساير ما له الدخل شطراً أو شرطاً كما في لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا علم الا بحياة ولا حياة الا بماء وهكذا الأمر في مثالي الاحراق والحج وغيرهما .

(ثم) إن في الاستثناء نزاع آخر غير ما تقدم وعرفت لم يؤشر اليه المصنف وهو أن الاستثناء من النفي هل يدل على حصر النقيض بالمستثنى أم لا فاذا قال مثلا ما جاءني القوم الا زيداً فهل يدل على حصر الجائي بزيد على نحو لو ثبت بعداً أنه جاء مع زيد رجل آخر كان ذلك مخصصاً للحصر المستفاد من القضية أم لا .

(أقول) والظاهر أن هذا النزاع بعد الفراغ عن النزاع الأول فبعد الفراغ عن كون الاستثناء من النفي اثباتاً وأنه يدل بالمفهوم على نقيض الحكم في المستثنى يقع الكلام في دلالته مفهوما على حصر النقيض بالمستثنى (والظاهر) أنه لا إشكال في استفادة الحصر منه عرفا فوق ثبوت أصل النقيض له غير أنه لا وجه لحصر النزاع بالاستثناء من النفي بل ينبغي اجرائه في الإستثناء من الاثبات أيضاً غايته أن الاستثناء من النفي يدل على حصر الحكم الايجابي بالمستثنى والاستثناء من الايجاب يدل على حصر الحكم السلبي بالمستثنى .

﴿ قوله لا تكون صلاة على وجه . . . الخ ﴾ أي على القول بالصحيح

﴿قوله وصلاة تامة على وجه آخر . . . الخ﴾ أى على القول بالأعم.

﴿قوله ومنه قد انقدح أنه لا موقع للإستدلال على المدعى بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من قال كلمة التوحيد . . . الخ﴾ ردّ على التقريرات والفصول جميعاً حيث استدلا به (فقال فى التقريرات) وقبول رسول الله ﷺ اسلام من قال لا اله الا الله من أعدل الشواهد على ذلك أى على كون الاستثناء من النفى مفيداً للاثبات (وقال فى الفصول) وقدعنون المسألة مشروحا فى العام والخاص كما أشرنا (ما هذا لفظه) وثالثاً الاتفاق على أن كلمة التوحيد تفيده ولو كان مدلول الاستثناء الإعلام بعدم التعرض لحال المستثنى لم تفده .

﴿قوله والاشكال فى دلالتها عليه . . . الخ﴾ أى والاشكال فى دلالة كلمة التوحيد على التوحيد . . . الخ (وحاصل الاشكال) أن فى كلمة لا اله الا الله ان كان المقدر لخبر (لا) لفظة ممكن أى لا اله بممكن الا الله فلا تدل حينئذ على اثبات وجوده تعالى فضلا عن نفى غيره وان كان المقدر لخبر (لا) لفظة موجود أى لا اله بموجود الا الله فأقصى ماتدل عليه كلمة التوحيد حينئذ هو اثبات الوجود له جل وعلا من دون أن تدل على عدم امكان اله آخر معه ليثبت بها التوحيد .

﴿قوله مندفع بان المراد من الآله هو واجب الوجود . . . الخ﴾ وحاصل الدفع أن المقدر لخبر (لا) هو لفظة موجود أى لا اله بموجود الا الله ولكن المراد من الآله هو واجب الوجود وحينئذ فنفى وجوده فى الخارج واثبات فرد منه فيه مما يدل على امتناع غيره اذ لو لم يكن الغير ممتنعاً لوجد بعد فرض كونه من أفراد واجب الوجود .

(أقول) والانصاف أن الدفع مما لا يحتاج الى هذه التكلفات فان

الجواب الصحيح أنه لا يجب في دلالة كلمة التوحيد على التوحيد دلالتها على إمتناع غيره تعالى بل يكفي فيها دلالتها على عدم وجود اله غيره تعالى وهذا هو معنى التوحيد وأما إمتناع غيره تعالى فهو وإن كان حقاً ولكنه أمر آخر لا ربط له بالتوحيد كما لا يخفى .

﴿ قوله ثم إن الظاهر أن دلالة الإستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم وأنه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه ... الخ ﴾ والظاهر أن المصنف قد أراد بقوله هذا قياس المقام بباب الشرط والوصف فكما أن المفهوم فيهما على القول به كان من لوازم خصوصية المعنى المنطوق به وهي علية الشرط أو الوصف بنحو الإنحصار فكذلك في المقام ثبوت نقيض الحكم في المستثنى يكون من لوازم خصوصية الحكم في المستثنى منه وهو مما لا وجه له فان نقيض الحكم في المستثنى كما أشير في صدر البحث انما هو من لوازم المدلول المطابق للاستثناء وهو القطع واخراج المستثنى من المستثنى منه بمعنى أنه يلزمه عرفاً ثبوت النقيض للمستثنى وان لم يلزمه عقلا لا أنه من لوازم خصوصية الحكم في المستثنى منه .

﴿ قوله نعم لو كانت الدلالة في طرفه بالإستثناء لا بذلك الجملة كانت بالمنطوق ... الخ ﴾ بل الدلالة على نقيض الحكم في طرف المستثنى تكون بالإستثناء قطعاً بمعنى كون النقيض مدلولا التزامياً له حيث أنه من لوازم مدلوله المطابق وهو القطع واخراج المستثنى من المستثنى منه ومع ذلك لا تكون الدلالة بالمنطوق بل بالمفهوم نظير دلالة الحاتم على الجود مفهوما أي التزاما .

فيما دل على الحصر

﴿ قوله ومما يدل على الحصر والإختصاص انما وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك وتبادره منها قطعاً . . . الخ ﴾ وكفى بتبادر الحصر دليلا ومدركا فى المسألة من غير حاجة الى تصريح أهل اللغة فلا يعبأ بخلاف الرازى عناداً وعدواناً فى ذيل تفسير قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا . . . الخ (ثم إن الظاهر) أن وجه تعرض المصنف لبيان ما دل على الحصر هو مناسبته للنزاع الثانى المتقدم فى الاستثناء وان لم يؤشر اليه المصنف من أن الاستثناء من النفى بعد الفراغ عن دلالته مفهوما على النقيض فى المستثنى أى الاثبات هل هو يدل على حصر النقيض به أم لا (ثم إنه) قدس سره لم يذكر تمام ما قيل أو يمكن أن يقال بدلالته على الحصر وان ذكر المهم منه كما لا يخفى .

﴿ قوله ودعوى أن الانصاف أنه لا سبيل لنا الى ذلك ... الخ ﴾ هذه الدعوى من صاحب التقريرات (قال) والانصاف أنه لا سبيل لنا الى ذلك فان موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ولا يعلم بما هو مرادف لها فى عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها بخلاف ما هو بأيدينا من الألفاظ المترادفة قطعاً لبعض الكلمات العربية كما فى أداة الشرط (انتهى) (وحاصله) ان الألفاظ التى نعلم بما يرادفها فى اللغة الفارسية كأداة الشرط كلفظة (ان) حيث أن ما يرادفها فى الفارسية هو لفظة (أكر) صح فيها دعوى التبادر وأما الألفاظ التى لا نعلم بما يرادفها فى عرفنا (كانما) فلا يصح لنا دعوى التبادر فيها (وقد أجاب عنه المصنف) بان التبادر مما لا ينحصر بالانسباق الى أذهاننا كى لا يمكن دعواه فى المقام نظراً الى عدم علمنا بما يرادف اللفظ فى لغتنا فان

الانسباق الى أذهان أهل اللسان أيضاً سبيل الى العلم بالوضع وهو موجود في المقام .

(أقول) هذا مضافا الى أن الانسباق الى أذهاننا أيضاً مما لنا اليه سبيل وذلك للعلم بما يرادفه في لغتنا وهو لفظة (اينست وجز اين نيست) .

﴿ قوله وربما يعد مما دل على الحصر كلمة بل الإضرابية . . . الخ ﴾ في بل الإضرابية جهات من الكلام على ما يظهر من التقريرات ولكن عمدتها انها (إن تقدمها) أمر أو ايجاب كما في أكرم زيداً بل عمرواً أو جاءني زيد بل عمرو فهي تنقل الحكم الى ما بعدها وتجعل ما قبلها كالمسكوت عنه فكأنه قال من الأول أكرم عمرواً أو جاءني عمرو ولا دلالة لها حينئذ على حصر الحكم بالمضرب اليه أصلا (وإن تقدمها) نهي أو نفي فالمشهور انها لتقرير ما قبلها على حاله من النهي أو النفي وجعل النقيض لما بعده فقولك لا تضرب زيداً بل عمرواً أي بل اضرب عمرواً وقولك ما جاءني زيد بل عمرو أي بل جاءني عمرو فتكون حينئذ لحصر الحكم أي النقيض في المضرب اليه جداً (ونسب) الى المبرد وغيره انها في هذا القسم تكون ناقلة لمعنى النهي أو النفي الى ما بعدها فقولك لا تضرب زيداً بل عمرواً أي بل لا تضرب عمرواً وقولك ماجاءني زيد بل عمرو اي بل ماجاءني عمرو فيكون ما قبلها كالمسكوت عنه كما في القسم الأول وعلى هذا القول لا تكون بل الاضرابية للحصر مطلقاً (وفي قبال هذا القول) ما نسب الى الحاجبي من كونها للحصر مطلقاً فتكون الأقوال فيها ثلاثة (ومن هنا قال في التقريرات) اختلفوا فيها على أقوال أحدها افادتها الحصر مطلقاً سواء كان في الايجاب أو النفي وهو المنسوب الى الحاجبي الثاني العدم مطلقاً (الى أن قال) الثالث التفصيل بين النفي فيدل والاثبات فلا يدل (انتهى) .

(أقول) والظاهر أن الحق مع المشهور أى فى التفصيل فنى الإثبات سواء كان أمراً أو إيجاباً لا يدل على حصر الحكم بالمضرب اليه ونفيه عن المضرب عنه بل المضرب عنه يكون مسكوتاً عنه ولكن فى النفى أو النهى يدل على حصر الحكم أى النقيض بالمضرب اليه ونفيه عن المضرب عنه جداً .

﴿ قوله والتحقيق أن الإضراب على أنحاء . . . الخ ﴾ .

(فتارة) يكون لأجل أن المضرب عنه قد أتى به غفلة .

(وأخرى) يكون لأجل أن المضرب عنه قد أتى به لسبق اللسان مع عدم الغفلة .

(وثالثة) يكون لأجل التأكيد فيذكر المضرب عنه تمهيداً ومقدمة لذكر المضرب اليه فيقول جاءنى القوم ثم يضرب عنهم ويقول بل سيدهم ثم ان هذا القسم إنما يتم فيما إذا كان بين المضرب عنه والمضرب اليه سنخية وعلاقة كما فى المثال وإلا فذكر الأجنبي قبلا ليس فيه تمهيد ولا توطئة كما لا يخفى .

(ورابعة) يكون للردع وإبطال ما أثبت أولا كما فى قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون (وقد أضاف) المصنف فى تعليقته على الكتاب قسما خامساً (قال) عند التعليق على قوله فيدل عليه وهو واضح (ما هذا لفظه) إذا كان بصدد الردع عنه ثبوتاً وأما إذا كان بصدده إثباتاً كما إذا كان مثلا بصدد بيان أنه إنما أثبته أولا بوجه لا يصح معه الإثبات إشتباهاً فلا دلالة له على الحصر أيضاً فتأمل جيداً إنتهى (وحاصله) أن المتكلم قد يكون بصدد إبطال ما أثبت أولا ثبوتاً وهذا هو القسم الرابع وقد يكون بصدد ابطال ما أثبت أولا اثباتاً بمعنى أنه يبطل دليليته وصحة الإستناد اليه وان لم يكن باطلا ثبوتاً كما فى قولك أكرم زيداً لانه شاعر بل لانه عالم فبهذا الإضراب لم يقصد ابطال كونه شاعراً بل أراد ابطال دليلية كونه شاعراً

لوجوب الإكرام وأن الدليل غيره (ثم إن) حاصل كلام المصنف فى هذه الأقسام الخمسة كلها أن الإضراب الذى يستفاد منه الحصر بالمضرب اليه هو القسم الرابع فقط أى ما كان لإبطال ما أثبت أولا ثبوتاً فيفيد الحصر قهراً بالمضرب اليه وأما ما سواه فلا .

(أقول) نعم ما ذكره المصنف من التحقيق فهو حق صحيح ولكن التفصيل بين ما اذا تقدمها أمر أو ايجاب فلا تكون للحصر وبين ما اذا تقدمها نهى أو نفى فتكون للحصر أيضاً حق صحيح (وعليه) فلا تكون بل الإضرابية للحصر الا فى موردين .

(أحدهما) أن تكون بعد النهى أو النفى فهى تقرر النهى أو النفى السابق وتجعل النقيض لما بعدها وتوجب حصره به كما فى قولك لا تضرب زيداً بل عمرواً أى بل أضرب عمرواً أو ما ضربت زيداً بل عمرواً أى بل ضربت عمرواً

(ثانيهما) أن تكون لإبطال ما أثبت أولا ثبوتاً كما فى الآية الشريفة فيستفاد منه الحصر بما بعدها .

﴿قوله ومما يفيد الحصر على ما قيل تعريف المسند اليه باللام والتحقيق أنه لا يفيده الا فيما اقتضاه المقام . . . الخ﴾ المراد من المسند اليه فى المقام على ما يظهر من كلماتهم بل من تصريحاتهم هو خصوص المبتداء لا مطلقاً ولو كان فاعلا فتعريف الفاعل باللام كما فى قولك جاء الضارب أو الشارب ليس من محل الكلام أصلا بل الكلام فى مثل قولك الضارب زيد أو الشارب عمرو (ثم ان) حاصل تحقيق المصنف أن الأصل فى اللام أن يكون للجنس والأصل فى الحمل هو الشايع الذى ملاكه مجرد الاتحاد الخارجى ولو كان الموضوع أخص وأضيق (وعليه) فمجرد حمل الشىء على الجنس والماهية بالحمل الشايع الصناعى مما لا يقتضى حصر ذلك الجنس به وذلك لجواز ارادة قسم خاص منه

أو فرد مخصوص منه ما لم تقم قرينة على أن اللام للاستغراق كي يستفاد منه حصر جميع الأفراد به أو تتم مقدمات الحكمة وينعقد لمدخول اللام اطلاق وسريان يشمل الجميع كي يستفاد منه حصر الجنس بإطلاقه وسعته فيه أو تقم قرينة على أن الحمل ذاتي ليس الموضوع فيه أخص وأضيق.

(أقول) والانصاف أن المبتداء المعرف باللام هو مما يفيد الحصر بلا شبهة من غير حاجة فيه الى قيام قرينة خاصة على كون اللام فيه للاستغراق أو الى انعقاد مقدمات الحكمة في مدخول اللام وأنه أخــــذ بنحو الارسال والاطلاق أو قيام قرينة على أن الحمل أولي ذاتي لا شايع صناعي وذلك كله بحكم التبادر والانسباق الى الذهن عرفا فتأمل جيداً (ثم إن ها هنا) أمرين آخرين قد اشتهر إفادتهما الحصر غير ما تقدم ومضى .

(أحدهما) تعريف المسند باللام .

(وثانيهما) تقديم ما حقه التأخير .

(أقول) أما تعريف المسند باللام كقولك زيد العالم أو عمرو العادل فالحق أنه كما اشتهر يفيد الحصر عرفا بحكم التبادر وان كان ظهوره دون ظهور المسند اليه المعرف باللام وأما تقديم ما حقه التأخير فان كان تقديم المعمول على الفعل كما في اياك نعبدو اياك نستعين فالظاهر أنه أيضاً مما يفيد الحصر وأما تقديم الخبر على المبتداء سواء كان الخبر وصفاً كما في قولك قائم زيد أو أمير عمرو أو كان اسماً جامداً كما في قولك انسان زيد أو حيوان عمرو فلا يستفاد منه الحصر وان كان يظهر منه التأكيد .

(نعم) اذا عرّف باللام فيفيد الحصر ولكنه من باب تعريف المسند اليه باللام لا من باب تقديم ما حقه التأخير .

﴿ قوله لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم . . . الخ ﴾

ليس ملاك الحمل الذاتي كما تقدم منا في علائم الحقيقة والمجاز منحصراً بالاتحاد المفهومي كما في الانسان انسان أو بشر بل ملاكه الاتحاد الماهوي وان كان المحمول والمحمول عليه مختلفين مفهوماً كما في الانسان حيوان ناطق فان مفهوم الأول بسيط ومفهوم الثاني مركب ومع ذلك هما متحدان ماهية وذاتاً والحمل فيهما أوّلي ذاتي فلا تغفل .

في مفهوم اللقب والعدد

﴿ قوله فصل لا دلالة للقب ولا للعدد على المفهوم ... الخ ﴾ المراد من اللقب في المقام ليس معناه المصطلح أي العلم الذي فيه مدح أوذمّ كمحمود وبطة في قبال الكنية وهي العلم المصدّر بأب أو أم كأبي الحسن وأم كلثوم أو في قبال العلم المحض كالحسن والحسين بل هو مطلق ما يقابل الوصف سواء كان اسم جنس كالرجل والمرأة أو كان علماً لشخص كمحمد وعلي وسواء كان العلم اسماً جامداً كما في المثالين أو اسماً مشتقاً صار علماً في الحال لا يراد منه معناه الوصفي كالباقر والصادق (وعلى كل حال) أما اللقب فلا مفهوم له بمعنى أنه لا يدل على الانتفاء عند الانتفاء حتى في الجملة فقولك أكرم زيداً مما لا يدل على عدم اكرام عمرو بل هو مسكوت عنه حتى أنه اشتهر على الألسن أن اثبات شيء لا ينفي ما عداه .

(نعم) شخص الحكم مما ينتفي بإنتفاء اللقب المأخوذ موضوعا الا أنك قد عرفت غير مرة أن انتفاء الشخص ليس من باب المفهوم بل المفهوم هو انتفاء السنخ وهو مما لا ينتفي في المقام (ثم إن) الظاهر أنه لا خلاف في هذه المسألة سوى ما يظهر عن جماعة من العامة على ما في التقريرات (وقدتشبثوا)

للمفهوم بلزوم العراء عن الفائدة (وهو ضعيف) فان بمجرد انشاء الحكم لموضوع خاص كما في قولك أكرم زيداً أو اسناد شيء الى موضوع خاص كما في قولك جاء في زيد فائدة جليلة يستفيدها المخاطب من دون حاجة الى الالتزام بالمفهوم خوفاً من لزوم العراء عن الفائدة (وأضعف منه) تشبثهم بان قول القائل لا أنا بزان ولا أختي بزانية رمي للمخاطب ولأخته بالزنا ولذلك أوجبوا عليه حد القذف فانه لو سلم وجوب الحد فيه فانما هو لكونه في مقام التعريض والافمجرد قوله ذلك على سبيل الحكاية مما لا يفهم منه رمي للمخاطب ولا لأخته بالزنا.

(وبالجملة) ان مجرد اثبات حكم لموضوع خاص أو اسناد شيء الى موضوع خاص مما لا يفهم منه نفيه عن غيره ولو في الجملة ما لم يعلم بقرينة حالية أو مقالية أنه في مقام التعريض أو في مقام بيان تمام ما هو الموضوع للحكم أو تمام ما أسند اليه الشيء فيستفاد منه حينئذ الانتفاء عند الانتفاء ولكنه بوسيلة القرينة أحياناً لا بمقتضى اللقب وضعاً او انصرافاً.

(وأما العدد) فحاصل الكلام فيه أن التحديد (قد يكون) بالاضافة الى جانب الأقل كما اذا قال بع لي الدار الفلاني بألف ولك كذا وكذا فحينئذ يدل مفهوماً على عدم جواز الاقتصار على الأقل وان جاز بيعه بأكثر (وقد يكون) بالاضافة الى جانب الأكثر كما اذا قال اشتر لي الدار الفلاني بألف ولك كذا وكذا فحينئذ يدل مفهوماً على عدم جواز التعدي عن الألف وان جاز شرائه باقل (وقد يكون) بالاضافة الى كلا الطرفين جميعاً فحينئذ يدل مفهوماً على عدم جواز الاقتصار على الأقل ولا التعدي الى الأكثر كما في تحديد الأطباء غالباً فانها في الأغلب يكون كذلك سيما في الأدوية المسمومة فقوله عشر قطرات أو خمسة مثاقيل يكون للتحديد من كلا الجانبين جميعاً فلا

الأقل ينفع ولا الأكثر يخلو عن الضرر (ثم انه) إن علم أن التحديد يكون بالإضافة إلى الاقل أو الأكثر أو إلى كلا الطرفين جميعاً فهو بمعنى أنه يجوز التعدى الى الأكثر في الاول والإقتصار على الأقل في الثاني ولا يجوز شيء منهما في الثالث (وان لم يعلم) ذلك فالظاهر أنه يجب الإحتياط لأنه يعلم اجمالا بالتحديد في الجملة فاما لا يجوز التعدى الى الأكثر وأما لا يجوز الإقتصار على الأقل وأما لا يجوز كلاهما جميعاً فلا يمكنه التخلف عن المنطوق وهو العدد الخاص الذي نطق به المولى (ثم ان) من تمام ما ذكر الى هنا يظهر لك أمران

(أحدهما) أن التحديد بالعدد قد يكون بالإضافة الى جانب الأقل وقد يكون بالإضافة الى جانب الأكثر وقد يكون بالإضافة الى كليهما جميعاً فما يظهر من المصنف من أن التحديد بالإضافة الى الأقل متيقن دائماً وأنه اما يكون بالإضافة الى الأقل فقط أو بالإضافة الى كلا الطرفين جميعاً هو في غير محله .

(ثانيهما) أنه مهما علم أن التحديد هو بالإضافة الى الأقل فعدم جواز الإقتصار على الأقل يكون بمفهوم العدد لا بمنطوقه وهكذا اذا علم أن التحديد هو بالاضافة الى الأكثر فعدم جواز التعدى الى الأكثر يكون بمفهوم العدد لا بمنطوقه وهكذا اذا علم أن التحديد هو بالاضافة الى كلا الطرفين جميعاً فعدم جواز التخلف عن العدد المخصوص الى الأقل أو الأكثر يكون بالمفهوم لا بالمنطوق فاذا قال مثلا في الصورة الأولى بع لي الدار الفلاني بألف فمنطوقه وان كان هو الامر ببيعها بهذا المقدار فاذا باعها بأقل لم يمتثل الامر ولكن مفهومه عرفا عدم الرضاء ببيعها بأقل فاذا باعها بأقل فقد أتى بما لا يرضى به .

(وبالجملة) اذا قال بع لي الدار الفلاني بألف فيعرف منه وجوب بيعها بهذا المقدار وحرمة بيعها بأقل وعدم رضائه به جداً والاول بالمنطوق والثاني بالمفهوم وهكذا الامر في الصورتين الاخيرتين حرفا بحرف فتأمل جيداً .

في العام والخاص وبيان تعاريف العام

﴿ قوله المقصد الرابع فى العام والخاص فصل قدعرّف العام بتعاريف وقد وقع من الاعلام فيها النقض بعدم الاطراد تارة والانعكاس أخرى ... الخ ﴾ (قال فى الفصول) انللقوم فى العام حدوداً كثيرة لا يسلم كلها أوجلها عن المناقشة أو الخلل المحوج الى ارتكاب التعسف أو التمحل والتعرض لها بكثرتها وكثرة ما يرد عليها يوجب التطويل الباعث على الملل فلنقتصر على ذكر حد واحد منها بما يرد عليه (الى أن قال) فنقول قيل العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له واعترض على عكسه .

(أولا) بالمشترك اذا استغرق جميع أفراد أحد معانيه اذ لا يتناول أفراد معنى آخر وهو يصلح لها .

(أقول) بمعنى أن لفظ العين مثلا اذا وقع مدخولا للفظ كل وأريد منه الجارية فهو مستغرق لجميع أفرادها دون أفراد الباكية مع صلاحيته لها فهو عام غير مستغرق لجميع ما يصلح له فلا عكس للتعريف (الى أن قال) فى الفصول .

(وثانياً) بالجمع المعرف فان عمومه باعتبار تناوله لكل فرد ولا يصلح له لفظ الجمع نعم ينعكس عند من يجعل عمومه باعتبار الجماعات .

(أقول) بمعنى أن لفظ العلماء مثلا الذى هو من الجمع المعرف يستغرق كل فرد من أفراد العالم مع أن الجمع لا يصلح للفرد ولا يصح انطباقه عليه وانما يصلح لثلاثة واكثر فهو عام مستغرق لما لا يصلح له فلا عكس أيضاً للتعريف فالنقض الاول كان من جهة عدم الاستغراق لما يصلح له والنقض

الثاني هو من جهة الاستغراق لغير ما يصلح له .

(نعم) اذا قلنا أن الجمع المعرف هو لاستغراق الجماعات كما يظهر من المحقق القمي في المقدمة الرابعة في ذيل القانون الثالث فقولك جاءني الرجال أي جاءني كل جماعة من جموع الرجال فلا نقض حينئذ وان كان يظهر من المحقق المذكور بعد انتهاء المقدمات استظهار تبادر العموم الافرادي من الجمع المحلى باللام أي استغراق الأفراد وأن المعنى الذي كان يقتضيه الأصل أي العموم باعتبار الجماعات قد هجر وانسلخ (الى أن قال) في الفصول وعلى طرده (تارة) بالمشترك اذا استعمل في جميع معانيه حقيقة على القول بالجواز .

(أقول) بمعنى أنه اذا جوزنا استعمال المشترك في جميع معانيه دفعة واحدة فهو مستغرق لجميع مايصلح له وليس بعام فلاطرد للتعريف (الى أن قال) وأخرى بنحو عشرة ومأة من المركبات لاستغراقه لما يصلح من أجزائه .

(أقول) بمعنى أن العشرة وهكذا المأة ونحوهما من الأعداد يستغرق جميع آحادها المندرجة تحتها ومع ذلك ليس بعام فلا طرد أيضاً للتعريف (الى ان قال) والمختار في حده أن يقال هو ما استغرق جميع جزئيات مفهومه وضعاً (انتهى) (وقال المحقق القمي) فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي (قال) واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنى والجمع المنكر وأسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت وقوله اجزائه او جزئياته لدخول مثل الرجال على كل من المعنيين الآتيين من ارادة العموم الجمعي او الافرادي (انتهى) (وقال المصنف) قدس سره في تعريف العموم كما سيأتي بعد اسطر (ما هذا لفظه) وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه (انتهى) والظاهر انه اقتبسه من التعريف الاول (وعلى كل حال) .

(الحق) في تعريف العام بعبارة واضحة على وجه يسلم من جميع المناقشات كلها ان يقال إن العام ما استغرق جميع مصاديقه كدخول كل أو مدخول جميع أو مدخول لام الإستغراق سواء كان جمعاً أو مفرداً وكالنكرة في سياق النفي أو النهي وهكذا (ومن هنا يظهر) أن لفظ كل وجميع أو لام الإستغراق أو النفي أو النهي لا يكون عاما وإنما هو اداة العموم والعام إنما هو مدخول هذه الأمور وسيأتي لذلك مزيد بيان إنشاء الله تعالى فانتظر (ثم ان) الأوجه من بين الإعتراضات المتقدمة كلها هو الثاني والرابع ومع ذلك لا يرد على التعريف شيء منها .

(أما الثاني) فلجواز الإلتزام بكون عموم الجمع المحلى باللام باعتبار الجماعات (ولو سلم) إستغراقه للآحاد كما هو المتبادر فهو مستغرق لمصاديقه أي الجماعات مع الزيادة وهي الآحاد ولا ضير فيه .

(وأما الرابع) فلأن العشرة وان كانت مستغرقة لجميع الآحاد المندرجة تحتها ولكن الآحاد ليست هي مصاديقها بل هي أجزائها وأما مصاديقها فهي العشرات القابلة انطباقها عليها فما تستغرقه هي ليس من مصاديقها وما هو من مصاديقها ليست هي بمستغرقة لها الا اذا دخل عليها لفظة كل ونحوها فيقال مثلا كل عشرة .

﴿ قوله فانها تعاريف لفظية تقع في جواب السؤال عنه بالماء الشارحة ... الخ ﴾ قد تقدم في المطلق والمشروط أن التعريف اللفظي الذي يقع في جواب الماء الشارحة عبارة عن التعريف الذي يحصل به المميز في الجملة كتعريف السعدانة بانه نبت والتعريف الحقيقي الواقع في جواب الماء الحقيقية عبارة عن تعريف الشيء بحقيقته وكنهه على الضبط والدقة فان كان بالجنس والفصل أو بالفصل فقط كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق أو بالناطق فهو حد وان كان

بالجنس والعرض الخاص أو بالعرض الخاص فقط كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك أو بالضاحك فهو رسم (ثم ان المصنف) قد استدل لكون تعاريف القوم فى مقامنا هذا وفى كل مقام آخر تعاريف لفظية لا حقيقية بامرين قد ذكر أحدهما ها هنا وثانيهما فى صدر الإجتهاد والتقليد.

(وحاصل الاول) أن المعنى المركوز فى الأذهان من العام أوضح وأجلى مما عرف به ولذا يجعل المقياس فى النقض على التعريف عكساً أو طرداً صدق ذلك المعنى المركوز وعدم صدقه فان صدق المركوز على مورد ولم يشمله التعريف فيشكل عليه بعدم العكس وان لم يصدق هو على مورد وقد شمله التعريف فيشكل عليه بعدم الطرد مع أنه يعتبر فى التعريف أن يكون هو أجلى وأظهر من المعرف لا بالعكس.

(وحاصل الأمر الثانى) أنه لا احاطة لغير علام الغيوب بالأشياء بكنهها أو بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها كى صح أن تكون تعاريف القوم حقيقية بالحد أو الرسم لا لفظية لحصول المميز فى الجملة.

(أقول) وفى كلا الوجهين ما لا يخفى.

(أما الأول) فلأن المراد من اعتبار كون التعريف أجلى من المعرف ليس كونه أجلى منه مفهوما والا فما من تعريف الا والمعرف أجلى منه مفهوما كتعريف الانسان بالحيوان الناطق فان الاول أجلى وأوضح بلا كلام بل المراد هو كونه أجلى منه فى بيان الحقيقة وشرح الماهية فالانسان أجلى من الحيوان الناطق بحسب المفهوم والحيوان الناطق أجلى منه بحسب شرح الحقيقة وبيان الماهية (وعليه) فمجرد عدم كون التعاريف أجلى مفهوما من المعرف مما لا يكون دليلا على كونها تعاريف لفظية لا حقيقية.

(وأما الثانى) فلأن عدم الاحاطة لغير علام الغيوب بكنه الأشياء

وخواصها على الضبط والدقة مما لا ينافى كونهم فى مقام بيان حقيقة الشىء وكنهه على حسب قدرتهم وطاقتهم كيف وقد يصرحون بأنهم بصدد تعريف الحقيقة والماهية وان القيد الفلانى هو لإخراج كذا أو لإدخال كذا أو للإحتراز عن كذا أو لإدراج كذا كل ذلك تحفظاً على عكس التعريف وطرده فمع هذا التصريح والتعليل كيف يحمل تعاريفهم على اللفظية دون الحقيقية وانهم بصدد شرح الاسم وحصول الميز فى الجملة دون بيان الحد أو الرسم وهذا واضح .

﴿ قوله ماله من الاحكام . . . الخ ﴾ أى ما للعام من الاحكام مثل أن العام اذا خصص فهل يكون حجة فى الباقى أم لا أو أن العام اذا خصص بمجمل مفهوماً أو مصداقاً فهل هو حجة فى موارد الشبهة أم لا الى غير ذلك من الاحكام المبحوث عنها فى المباحث الآتية انشاء الله تعالى .

﴿ قوله حيث لا يكون بمفهومه العام محلا لحكم من الاحكام ... الخ ﴾ أى لا يكون العام بمفهومه العام الشامل لجميع أفراده ومصاديقه محلا لحكم من الاحكام كى يجب تعيين مفهومه ومعناه ليترتب عليه حكمه الخاص بل الاحكام انما هو لمصاديق العام وأفراده مثل مدخول كل أو مدخول لام الاستغراق أو النكرة فى سياق النفى أو النهى وهكذا والمصاديق كلها معلومة واضحة وإن لم نعرف للمجموع تعريفاً جامعاً مانعاً له الطرد والعكس على الضبط والدقة .

في أقسام العموم

﴿ قوله ثم ان الظاهر أن ما ذكر له من الأقسام من الاستغراق والمجموعى والبدلى . . . الخ ﴾ الظاهر أن العموم البدلى ليس من أقسام العموم

وإنما هو إطلاق في الحقيقة يعبرّ عنه أحياناً بالعموم البدلي كما أنه قد يعبرّ عن العموم بالإطلاق الشمولي (وتوضيحه) أن كلا من العام والمطلق وإن كان عبارة عما إستغرق جميع مصاديقه وأفراده ولكن العام يستغرق مصاديقه بنحو العطف بواو فاكرم كل عالم أي أكرم هذا العالم وذاك العالم وذاك العالم وهكذا والمطلق يستغرق مصاديقه بنحو العطف باو فاعتق رقبة أي أعتق هذه الرقبة أو تلك الرقبة أو تلك الرقبة وهكذا (ومن هنا يظهر) ضعف دعوى أن الفرق بينهما يكون من حيث الإستناد إلى الوضع في الأول وإلى مقدمات الحكمة في الثاني كما تقدم عن الفصول حيث أخذ الوضع في تعريف العام فقال هو ما إستغرق جميع جزئيات مفهومه وضعاً بل صرح في المطلق والمقيد أن إعتبار العموم الوضعي في تعريف العام هو المعروف (ووجه الضعف) أن العام والمطلق في أصل المفهوم مختلفان وليس إختلافهما بحسب الإستناد إلى الوضع وعدمه (فالعام) عبارة عما إستغرق مصاديقه بنحو العطف بواو وإن كان إستغراقه مستنداً إلى مقدمات الحكمة كما في أحل الله البيع والمطلق عبارة عما إستغرق مصاديقه بنحو العطف باو وإن كان إستغراقه مستنداً إلى الوضع كما في أيّ فقولك تصدق بدرهم على أيّ فقير أي سواء كان على هذا الفقير أو على ذاك الفقير أو على ذاك الفقير وهكذا .

(نعم) إن العام وهو ما إستغرق مصاديقه بنحو العطف بواو على قسمين

(فتارة) يكون الإتيان بكل بعض منه مطلوباً مستقلا على حدّه بحيث لو أتى ببعض وأخلّ ببعض فقد أمتثل وعصى .

(وأخرى) يكون الإتيان بالمجموع من حيث المجموع مطلوباً واحداً بحيث كان إمتثال بعضه مرتبطاً بامتثال بعض على نحو لو أتى بالجميع إلا بعضاً لم يمتثل أصلا ويسمى الأول بالعام الإستغراقي ويقال له الافرادي أيضاً

والثانى بالعام المجموعى أى ما كان للهيئة الإجتماعية دخلا فيه (والظاهر) أن مدخول كل وما جرى مجراه كلفظ جميع فى الأمر أو فى الإيجاب كما فى اكرم كل عالم أو اكرمت كل عالم ظاهر فى العموم الإستغراقى إلا إذا قام قرينة على دخل الهيئة الإجتماعية فيه وان إكرام المجموع مطلوب واحد وفى النهى أو النفى كما فى قولك لا تثق بكل أحد أو ما وثقت بكل أحد ظاهر فى المجموعى فاذا وثق بالجميع إلا واحداً لم يعص فى الاول ولم يكذب فى الثانى (وأما الجمع المحلى باللام) والمفرد المحلى باللام والجمع المضاف والمفرد المضاف بناء على إفادتها العموم كما سيأتى فلا يتفاوت الحال فيها بين أن كانت فى الأمر أو الإيجاب أو كانت فى النهى أو النفى فهى الكل ظاهرة فى العموم الإستغراقى (ثم ان كلا) من العام الإستغراقى والمجموعى (قد يكون) عاماً له الافراد كما فى الأمثلة المتقدمة (وقد يكون) مركباً له الاجزاء كما فى قولك كل كل السمكة أو لا تأكل كل السمكة فان العموم فى الاول إستغراقى بظاهره بحيث إذا اكل بعض الاجزاء وترك بعضاً فقد امتثل وعصى وفى الثانى مجموعى بحيث اذا اكل جميع الاجزاء إلا واحداً لم يعص .

(نعم) لا يبعد دعوى أن الغالب فى العموم الإستغراقى هو أن يكون فى العام بحسب الافراد كما أن الغالب فى العموم المجموعى هو أن يكون فى المركب من الاجزاء .

﴿ قوله انما هو بإختلاف كيفية تعلق الاحكام به والا فالعموم فى الجميع بمعنى واحد . . . الخ ﴾ قد عرفت .

(أولا) أن العموم على قسمين استغراقى ومجموعى وليس البدلى من أقسام العموم أصلا وانما هو اطلاق يعبر عنه أحياناً بالعموم البدلى (ولو سلم ذلك) فليس اختلاف هذه الأقسام الثلاثة باختلاف كيفية تعلق الاحكام بها

فان العموم الاستغراق والمجموعي هب ان اختلافهما يكون باختلاف كيفية تعلق الحكم بهما وان المعنى فيهما واحد فني قوله اكرم كل فقيه قد يتعلق الحكم بالعام على أن يكون اكرام كل فقيه مطلوباً مستقلا وقد يتعلق الحكم به على أن يكون اكرام المجموع من حيث المجموع مطلوباً واحداً ولكن اختلاف العموم البدلي مع صاحبيه انما هو بإختلاف أصل المفهوم لا بإختلاف كيفية تعلق الحكم به وهل يعقل أن يكون المعنى في لفظة (كل) ولفظة (أي) شيئاً واحداً حاشا وكلا (ولعمري) هذه زلة عجيبة من المصنف لم نترقب صدورها من مثله (وأعجب) منها أنه أكدها في تعليقته على الكتاب ولم يرجع عنها (قال) فيها عند التعليق على قوله في المتن انما هو بإختلاف كيفية تعلق الاحكام به (ما هذا لفظه) ان قلت كيف ذلك ولكل واحد منها لفظ غير ما للآخر مثل أي رجل للبدلي وكل رجل للاستغراق قلت نعم ولكنه لا يقتضي أن تكون هذه الاقسام له لا بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الاحكام لعدم امكان تطرق هذه الاقسام الا بهذه الملاحظة فتدبر جيداً (انتهى) (وحاصله) ان مجرد ان لكل واحد منها لفظ غير ما للآخر لايقتضي أن تكون هذه الاقسام لا بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الاحكام به وذلك لعدم تطرق هذه الاقسام الا بهذه الملاحظة (وهو كما ترى) ضعيف جداً اذ مجرد أن لكل من العموم البدلي وغيره لفظ بالخصوص وان لم يقتض اختلافهما مفهوما لجواز ترادف اللفظين ولكن بعد عدم صحة استعمال كل منهما مكان الآخر وانسباق معنى خاص من كل منهما غير ما ينسبق من الآخر يعرف قطعاً انهما مختلفان مفهوما

﴿قوله وقد انقدح أن مثل شمول عشرة وغيرها لآحادها المندرجة تحتها ليس من العموم ... الخ﴾ اشارة الى الاعتراض الرابع من الاعتراضات المتقدمة وكأنه بنظر المصنف هو أقوى من الكل فخصه بالذكر من بين الجميع

(وعلى كل حال) حاصل كلامه أنه قد انقدح بما ذكرنا فى تعريف العموم من انه شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه أن شمول مثل عشرة وغيرها من أسماء العدد لآحادها المندرجة تحتها ليس من العموم فانه وان كان شمولا واستغراقا لها ولكنه ليس شمولا لما يصلح أن ينطبق عليها ضرورة عدم صلاحية انطباق عشرة على الواحد أو الاثنين أو الثلاث وهكذا كى ينتقض على التعريف المذكور للعام بعدم الطرد .

(أقول) نعم ولكن بقى على المصنف شىء واحد وهو ان بتعريفه المذكور للعام وان خرج مثل العشرة وغيرها فلا نقض عليه بعدم الطرد ولكن تعريفه مما لا يشمل مثل الجمع المحلى باللام كالعلماء فإنه يستغرق جميع أفراد العالم مع أنه لا يصلح ان ينطبق العام على كل فرد من افراد العالم فان الجمع لا يصدق على اقل من ثلاثة او اثنين فينتقض عليه بعدم العكس ولعله اليه اشار اخيراً بقوله فافهم ولكن قد عرفت منا الجواب عنه فلا نقض علينا .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد اشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

للعموم صيغة تخصه

﴿ قوله فصل لا شبهة فى ان للعموم صيغة تخصه . . . الخ ﴾ اشارة الى نزاع يشبه النزاع فى الضروريات ولو تركه المصنف كان اولى (قال فى الفصول) اختلفوا فى انه هل للعموم صيغة تخصه اولا فذهب جماعة الى الاول وهو المحكى عن المحقق والشيخ والعلامة وعزاه بعضهم الى الاكثر وذهب قوم الى الثانى وتوقف بعضهم ثم اختلف النافون فنهم من جعلها مشتركة بينه وبين الخصوص وحكى عن السيد موافقته لهم على ذلك لغة مع مصيره الى انها

نقلت في عرف الشارع الى العموم خاصة ومنهم من جعلها حقيقة في الخصوص ومجازاً في العموم (انتهى) .

﴿ قوله لغة وشرعاً . . . الخ ﴾ اشارة الى ضعف ما اختاره السيد (رحمه الله) من أن للعموم صيغة تخصه شرعاً وانها مشتركة بين العموم والخصوص لغة وظاهره الاشتراك اللفظي سيما بملاحظة مسلكه المعروف في سائر المقامات .

﴿ قوله كالخصوص . . . ﴾ أي كما أن للخصوص صيغة تخصه كلفظة خاصة وفقط وأشباههما .

﴿ قوله : كما يكون ما يشترك بينهما ويعمهما ... ﴾ كالجنس الصادق على القليل والكثير المشترك بين العام والخاص سواء كان اسم ذات كالرجل والمرأة أو اسم معنى كالقيام والقعود .

﴿ قوله : وما يرادفه ... الخ ﴾ كلفظ الجميع وأخواته .

﴿ قوله : ولا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية بادعاء أنه العموم . . . الخ ﴾ كما في قولك جاءني كل الرجل فيما كان الجائي خصوص زيد بادعاء أنه جميع أفراد الرجل مبالغة في رجوليته .

﴿ قوله : ومعه لا يصغى الى أن ارادة الخصوص متيقنة ولو في ضمنه . . . الخ ﴾ رد على دليل من قال ان صيغ العموم حقيقة في الخصوص فقط . (قال في الفصول) حجة من جعلها حقيقة في الخصوص فقط أمران الأول ان ارادة الخصوص ولو في ضمن العموم معلومة بخلاف العموم لاحتمال أن يكون المراد به الخصوص فقط وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولى من جعله حقيقة في المحتمل ، الثاني انه قد اشتهر التخصيص وشاع حتى قيل ما من عام إلا وقد خص الحاقاً للقليل بالعدم مبالغة . والظاهر يقتضي كونه حقيقة

في الأشهر الأغلب تقليلا للمجاز (انتهى) (فيقول المصنف) ومعه يعني مع ضرورة أن مثل لفظ كل وما يرادفه في أي لغة كان تخص العموم ولا يعم الخصوص ولا يعمها بان كان مشتركا بينهما لا يكاد يصغي الى الأمرين المذكورين مضافا الى أن تيقن ارادة الخصوص في الدليل الاول مما لا يوجب اختصاص الوضع به وان اشتهار التخصيص في الدليل الثاني مما لا يوجب كثرة المجاز كي يقال ان الظاهر يقتضي كونه حقيقة في الأشهر الأغلب تقليلا للمجاز لما ستعرف من أن التخصيص مما لا يوجب التجوز مع أن كثرة المجاز مما لا محذور فيه اذا كان بالقرينة .

(أقول) هذا مضافا الى أن الخصوص ليس له حد خاص ومرتبة مخصوصة كي يمكن الإلتزام بوضع صيغ العموم لذلك الحد الخاص فان العام اذا خرج منه فرد واحد فالباقي خاص وان خرج منه فردان فهو أيضاً خاص وهكذا الى أن يصل الى حد لا يجوز أن يتجاوز عنه التخصيص فان قلنا بوضع الصيغ لجميع هذه المراتب بنحو الإشتراك اللفظي فهذا باطل جداً وان قلنا بوضعها للجميع بنحو الإشتراك المعنوي فهو كذلك لوضوح عدم الجامع بينها فقهراً يتعين الوضع للعموم وهذا واضح .

في بيان ما دل على العموم

﴿ قوله فصل ربما عدّ من الألفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي أو النهي . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الفصل بعد ما عرفت في الفصل السابق أن للعموم صيغة تخصه وأنه لا يعبأ بخلاف من خالف هو عد صيغ العموم والأدوات الدالة عليه .

(وقد عدّ منها) لفظة كل وجميع وكافة وقاطبة وأجمع واكتع وأبتع وأبصع .

(أقول) أما لفظة كل وجميع فهي مما يفيد العموم تأسيساً بمعنى انها مما توجب أن يستغرق مدخوله جميع مصاديقه وأفراده (فتقول) كل رجل آمن بالله دخل الجنة وجميع رجل كفر بالله دخل النار وأما ما سواهما فهو مما يفيد العموم تأكيداً (فتقول) أجمع العلماء كافة أو لعن الله بني أمية قاطبة (أو تقول) اشتريت العبد كله أجمع اكتع أبتع أبصع أو اشتريت الجارية كلها كتعاء بتعاء بصعاء أوجاءني القوم كلهم أجمعون اكتعون أبتعون أبصعون أو قامت النسوة كلهن جمع كتع بتع بصع فأصل العموم يستفاد من أمر آخر وتلك الألفاظ مما تؤكد العموم من غير أن تؤسسه .

(وقد عدّ أيضاً) من صيغ العموم من وما وأي الشرطية والإستفهامية والموصولة (تقول) في الشرطية من أكرمني أكرمه أو ما تصنع أصنع أو أيا تضرب أضرب (وتقول) في الإستفهامية من جاءك أو ما دهاك أو أيكم يأتيني به (وأما الموصولة) فهي كقول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت من إستطاع اليه سبيلا أو انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أو لننزعن من كل شيعة أيهم أشد على الرحمن عتياً .

(أقول) عدّ هذه الصيغ كلها من صيغ العموم بعد ما بينا لك معنى العام من أنه عبارة عما استغرق جميع مصاديقه بنحو العطف بواو مما لا يخلو عن مسامحة فان الإستغراق فيها يكون بنحو العطف باو كما صرح به المحقق القمي في خصوص أي (قال) في القانون الثاني إلا انها يعني صيغة أي ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله أي رجل دخل المسجد فأعطه درهما اقتصر على إعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطى الجميع (إنتهى) (نعم

لا بأس) باطلاق العموم البدلى عليها إلا إنك قد عرفت أن العموم البدلى هو اطلاق فى الحقيقة يعبر عنه أحياناً بالعموم كما أنه قد يعبر عن العموم بالإطلاق الشمولى غير أن الإطلاق قد ينعقد بمقدمات الحكمة كما فى أسامى الاجناس على ما سيأتى فى المطلق والمقيد وقد يكون بالوضع كما فى الصيغ المذكورة (ثم لا يخفى عليك) الفرق بين الصيغ المذكورة كلها وبين الصيغ المتقدمة عليها من لفظة كل وأخواتها بل ولام الإستغراق أيضاً والنفى والنهى فان كلا من لفظة كل وأخواتها ولام الإستغراق والنفى والنهى مما يوجب أن يستغرق مدخوله جميع مصاديقه وأفراده فهو اداة العموم ومدخوله عام ينطبق عليه التعاريف المتقدمة فى صدر البحث بل وهكذا الجمع المضاف أو المفرد المضاف على ما سيأتى فإضافته سبب لإستغراقه جميع المصاديق والأفراد بخلاف مثل من وما وأى فهو أداة وذو الأدات وليس سبباً لإستغراق الغير جميع مصاديقه وأفراده فالتعاريف المذكورة صادقة عليه بنفسه لا على مدخوله فتأمل جيداً

(وقد عدّ أيضاً) مما يفيد العموم النكرة فى سياق النفى أو النهى كما فى قولك ما ظلمت أحداً أو لا تظلم أحداً (والظاهر) أن افادتها العموم مما لا خلاف فيه (قال المحقق القمى) لا خلاف ظاهراً فى أن النكرة فى سياق النفى تفيد العموم (وقال فى الفصول) لا ريب فى أن النكرة فى سياق النفى يقتضى العموم (بل المصنف) قد ادعى فوق ذلك وهو أن دلالتها على العموم عقلية نظراً الى أن النفى أو النهى للعدم والنكرة هى الطبيعة ولا تنعدم الطبيعة الا بإنعدام جميع أفرادها والا لما كانت معدومة .

(أقول) والظاهر أن مرادهم من النكرة فى المقام هو اسم الجنس لا النكرة بمعناها المصطلح وهو اسم الجنس اذا دخل عليه التنوين وأفاد الوحدة والا لمقتضى نفى الواحد أو النهى عنه ليس هو نفى الجميع أو النهى عن الجميع

ولذا صح أن يقال ما جاءني رجل بل رجال اى ماجاءني رجل واحد بل جاءني رجال كثيرون (كما ان الظاهر) انه لا وجه لتخصيص اسم الجنس بالذكر فيشمل الحكم حتى المعرف بلام الجنس كما في قولك ما اكلت الحرام طول حياتي اولا تأكل الحرام طيلة عمرك.

(وبالجملة) مهما وقع اسم الجنس في سياق النفي او النهي سواء كان معرفا بلام الجنس كما في الأخيرين او مجرداً عن اللام ولم يدخل عليه التنوين كما في لارجل في الدار او لارفث في الحج اودخل عليه التنوين ولم يرد منه الوحدة كما في قولك ما ضربت احداً او لا تضرب احداً فهو للعموم ومهما دخل عليه التنوين واريد منه الوحدة ولو بقرينة الاضراب ببل كما في قولك ماجاءني رجل بل رجلان او رجال او لا تمشي برجل بل برجلين او برجال فهو ليس للعموم

(وقد عدّ أيضاً) مما يفيد العموم الجمع المحلى باللام حيث لاعهد والمفرد المحلى باللام أيضاً حيث لا عهد.

(أما الاول) (فقال فيه صاحب المعالم) ولا نعرف في ذلك مخالفاً من الأصحاب ومحققوا مخالفينا على هذا أيضاً وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم (وقال صاحب الفصول) ما يقرب من ذلك.

(وأما الثاني) فهو محل الخلاف (قال في المعالم) فذهب جمع من الناس الى أنه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة (وقال في الفصول أيضاً) ما يقرب من ذلك.

(أقول) وتحقيق الكلام فيهما مما يقتضي ذكر مقدمة وهي أن كلمة أل على وجوه.

(منها) أن تكون زائدة كالداخلة على بعض الأعلام كالحسن والحسين والعباس والقاسم وهذه أجنبية عن المقام جداً.

(ومنها) أن تكون موصولة بمعنى الذى كالداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين ونحوهما كقولك جاء الظالم أو المظلوم أو القاتل أو السارق وهذه أيضاً أجنبية عن المقام جداً .

(ومنها) أن تكون حرف تعريف وإشارة كالداخلة على الجمع المنكر والمفرد المنكر وهذه هى المربوطة بالمقام وهى على نوعين عهدية وجنسية (أما العهدية) فهى على أقسام فانها سواء دخلت على الجمع أو المفرد .

(تارة) تكون إشارة إلى المذكور فى الكلام .

(وأخرى) إلى الحاضر فى مجلس الخطاب .

(وثالثة) إلى المعهود فى ذهن المخاطب تقول أكرم الرجال مشيراً باللام إلى رجال مذكورين فى الكلام أو إلى رجال حاضرين فى مجلس الخطاب أو إلى رجال معهودين فى ذهن المخاطب وهكذا تقول أكرم الرجل مشيراً بها إلى رجل مذكور أو حاضر أو معهود (وأما الجنسية) فهى على قسمين :

(الأول) أن تكون للاشارة إلى الأفراد والمصاديق الخارجية ويقال لها لام الإستغراق سواء كانت فى الجمع أو فى المفرد تقول جمع الأمير الصاغة أو جمع الأمير العسكر أى جمع كل فرد من أفراد الصايغ أو العسكر .

(الثانى) أن تكون للاشارة إلى الماهية والطبيعة سواء كانت فى الجمع أيضاً أو فى المفرد تقول فى الجمع الرجال قوامون على النساء أو النساء ناقصات العقول وتقول فى المفرد الرجل خير من المرأة أو الإنسان حيوان ناطق فيكون اللام فى هذا القسم الثانى لتعريف الجنس والإشارة إلى الماهية ويكون الحكم فيه على محض الطبيعة والحقيقة ويعرف الفرق بين الجنس والإستغراق بمناسبة الحكم والموضوع إذا عرفت هذا كله (فنقول) ان المحلى بلام الجنس سواء كان جمعاً أومفرداً ان كان لامه لام الإستغراق وللاشارة بها الى الأفراد

والمصاديق الخارجية فهو للعموم قطعاً وان كان لامه لمجرد الإشارة بها الى الماهية والحقيقة فهو للعموم أيضاً لكن اذا اقتضته مقدمات الحكمة كما اشتهر في مثل أحل الله البيع وحرم الربوا أي أحل الله كل فرد من أفراد البيع الا ماخرج بالدليل وحرم كل فرد من أفراد الربوا الا ماخرج بالدليل والا فهو للاطلاق كما في مثل كل التمر واشرب الماء فان المنعقد فيهما بوسيلة المقدمات هو الإطلاق كما أعتق رقبة أي أي تمر كان أو أي ماء كان أو أي رقبة كانت لا كل فرد من أفراد التمر أو الماء أو الرقبة فتفطن ولا تغفل .

(وقد عد أيضاً) مما يفيد العموم الجمع المضاف كقولك أكرم علماء البلد أو أطعم فقراء المدينة أو ارحم مساكين القرية وهكذا (قال المحقق القمي) في القانون الثالث أما الجمع المعرف باللام فالظاهر أنه لا خلاف بين أصحابنا في افادته العموم (الى أن قال) وكذلك الجمع المضاف عنـــد جمهور الأصوليين (وقال في الفصول) فصل الجمع المضاف ظاهر في العموم كمعرفه باللام وهذا مما لاخفاء فيه بعد ملاحظة موارد اطلاقه وانما الاشكال في منشأ هذا الظهور .

(أقول) ولا يهمنا منشأ الظهور بعد التسالم على ظهوره في العموم كما لا يخفى فان المتبع عند العرف والعقلاء هو الظهور من أينما حصل ونشا كما سيأتي تحقيقه في حجية الظواهر .

(وقد عد أيضاً) مما يفيد العموم المفرد المضاف كقولك أكرم حاج البيت أو أطعم زائر الحسين عليه السلام أو ارحم فقير بلدك (قال في الفصول) في ذيل الجمع المضاف وأما المفرد المضاف فالحق أنه لا يفيد العموم .

(أقول) بل الحق أنه يفيد العموم سيما اذا كان المفرد المضاف اسم معنى كما اذا قال أحل الله نكاح الأمة وحرم وطي الحائض وأمر بصلاة العيدين

ونهى عن صوم الوصال وهكذا فى الجميع يشمل الحكم جميع الأفراد والمصاديق بنحو العطف بواو وهو معنى العموم كما بينا .

(وقد عد أيضاً) مما يفيد العموم الجمع المنكر كما فى قولك جاءنى رجال أو رأيت رجالا أو جئنى برجال (قال فى المعالم) أكثر العلماء على أن الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على أقل مراتبه وذهب بعضهم على افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والا صح الأول (الى أن قال) حجة الشيخ أن هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو أراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل .

(أقول) والحق ما اختاره الأكثر من عدم افادته العموم فان مقدمات الحكمة وان كانت قــــد تقتضى العموم كما فى المحلى بلام الجنس على ما أشرنا ولكنها فى الجمع المنكر مما لا تقتضى العموم وذلك من جهة التنوين فانه كما اذا دخل على المفرد سمى بالنكرة ومنعه عن افادة العموم كما فى قولك جئنى برجل وان لم يمنع عن انعقاد الاطلاق له فكذلك اذا دخل على الجمع وسمى بالجمع المنكر كما فى قولك جئنى برجال فيمنعه عن افادة العموم وان لم يمنع عن انعقاد الاطلاق له .

﴿ قوله لكن لا يخفى انها تفيده اذا أخذت مرسلة لا مبهمة ... الخ ﴾

أى لكن لا يخفى أن النكرة فى سياق النفى أو النهى تفيد العموم اذا أخذت مرسلة أى اذا أحرز ارسالها بمقدمات الحكمة كما صرح به فى تعليقتـــــه على الكتاب لا مبهمة والا فسلب الطبيعة المبهمة مما لا يقتضى الا استيعاب السلب للافراد المتيقنة لا مطلق الأفراد وما تقدم من أن دلالة النكرة الواقعة فى سياق النفى أو النهى على العموم عقلية فهو لا ينافى ذلك فان نفى الطبيعة وان لم يكن الا بنفى جميع أفرادها لكن اذا أخذت مرسلة مطلقة لا مبهمة أو مقيدة

كما أن دلالة لفظة كل على العموم وضعاً لا ينافي كون عمومها بحسب ما يراد من مدخولها سعة وضيقاً فان كان المدخول وسيعاً غير مقيد فهي تستوعب جميع أفراده على سعته وان كان مقيداً بقيد فهي تستوعب جميع أفراد المقيد ومن هنا لا يكون تقييد مدخوله ولو بقيود كثيرة منافياً لمعنى لفظة كل فهي في الكل مستوعبة لأفراد مدخولها غايته أن المدخول يختلف سعة وضيقاً ففي كل من أكرم كل رجل وأكرم كل رجل عالم قد استعملت اللفظة فيما هو معناها الحقيقي وهو استيعاب تمام أفراد المدخول .

(وبالجملة) حاصل مقصود المصنف كما تقدمت الاشارة اليه في بحث الاجتماع في مرجحات النهي أن كلا من النفي والنهي ولفظة كل مما يدل على العموم واستيعاب المدخول لكن بمعونة مقدمات الحكمة المحرزة بها سعة المدخول وارساله واطلاقه (ولكن يرجع عن هذا كله) في المقام بقوله نعم لا يبعد . . . الخ كما رجع هناك بقوله اللهم الا أن يقال . . . الخ وحاصله أنه لا يبعد أن يكون نفس اطلاق النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي وعدم تقييدها بشيء كافياً في استيعاب النفي أو النهي تمام أفرادها ومصاديقها من دون حاجة الى مقدمات الحكمة واحراز سعة المدخول وارساله بها غير أنه رجع هناك في كل من النفي والنهي ولفظة كل جميعاً ورجوعه في المقام ظاهر في خصوص الأولين فقط .

(أقول) نعم نفس اطلاق النكرة وعدم تقييدها بشيء في لسان الدليل يكفي في استيعاب النفي أو النهي تمام أفرادها ولكن احراز الارسال في مدخول النفي أو النهي مما لا يحتاج الى أكثر من ذلك لما سيأتي منا في المطلق والمقيد من أن الدخيل من بين مقدمات الحكمة في انعقاد الاطلاق والسريان هو مجرد انتفاء ما يوجب التعيين والتقييد في لسان الدليل بل وانتفاء المتيقن

فى مقام التخاطب أيضاً كما سيأتى شرحه وأما إحراز كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده فهو دخيل فى حجية الإطلاق واعتباره لا فى تحقق أصل الإطلاق وانعقاده .

(وبالجملة) احراز سعة المدخول وارساله أمر لازم فما لم يحرز لم يفد لفظة كل ولا جميع ولا النفى ولا النهى ولا لام الإستغراق بل ولا اضافة الجمع أو اضافة المفرد بناء على افادتها العموم كما تقدم انفاً استيعاب تمام الأفراد واستغراق جميع المصاديق ولكن احراز سعة المدخول مما لا يحتاج الى اكثر من اطلاقه وعدم تقييده فى لسان الدليل بشىء كما لا يخفى .

﴿ قوله نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند اطلاقها فى استيعاب جميع أفرادها . . . الخ ﴾ استدراك عن قوله لا يخفى انها تفيده اذا أخذت مرسلة لا مبهمة كما أشرنا آنفاً (ومن هنا يظهر) أن الصحيح كان أن يقول نعم لا يبعد أن تكون ظاهرة عند اطلاقها فى استيعاب جميع أفرادها . . . الخ بتأنيث كلمة ظاهرة لا بتذكيرها .

﴿ قوله وهذا هو الحال فى المحلى باللام . . . الخ ﴾ أى وكون العموم بحسب ما يراد من المدخول هو الحال فى المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً بناء على افادتها العموم .

﴿ قوله واطلاق التخصيص على تقييده . . . الخ ﴾ دفع لما قد يتوهم من أن العموم لو كان بحسب ما يراد من المدخول سعة وضيقاً ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة فلم يطلق التخصيص على تقييد المدخول فان التخصيص فرع أن يكون هناك عموم وشمول فتتضيق الدائرة بمخصص لها (فيقول) فى دفعه إن اطلاق التخصيص على تقييد المدخول ليس بمعناه الحقيقى بل من قبيل قوله ضيق فم الركية أى من الاول أو جد فم البئر ضيقاً لا أنه

ضيقه بعد ان كان وسيعاً .

﴿ قوله لكن دلالته على العموم وضعاً محل منع ... الخ ﴾ أى ولكن دلالة المحلى باللام وضعاً على العموم محل منع بل العموم المستفاد منه يكون بمقدمات الحكمة أو بقرينة شخصية وذلك لعدم وضع اللام فيه للعموم ولا وضع مدخوله له ولا وضع آخر للمركب منهما (وفيه مضافا) الى ما سيعرفه فى المطلق والمقيد من اثبات وضع اللام بحكم التبادر للتعريف والاشارة إما الى جميع الافراد فيكون للعموم والاستغراق أو الى الجنس والماهية أو الى المعهود بأقسامه من الحضورى والذكرى والذهنى ما سيأتى من المصنف من الاعتراف صريحاً هناك باستناد العموم فيه الى وضع المجموع للعموم (قال قدس سره) هناك وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه فلا دلالة فيها على انها تكون لأجل دلالة اللام على التعيين (الى أن قال) فلابد أن يكون دلالته عليه مستندة الى وضعه كذلك لذلك لا الى دلالة اللام على الاشارة الى المعين (انتهى) .

هل العام المخصص حجة في الباقى

﴿ قوله فصل لا شبهة فى أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقى ... الخ ﴾ مقصود القوم من عقد هذه المسألة هو بيان أن العام اذا خصص بشىء فهل يوجب تخصيصه به سقوطه عن الحجية بالنسبة الى الباقى ولو كان المخصص أمراً مبيناً معلوما لا اجمال فيه لا مفهوما ولا مصداقاً أم لا يوجب ذلك (فيه) أقوال (قول) بالسقوط عن الحجية بمجرد التخصيص وقد نسبه التقريرات الى بعض العامة (وقول) بعدم السقوط وقد نسبه الى المشهور

قال بل ولم يظهر من أصحابنا فيه خلاف (وقول) بالتفصيل بين المخصص المتصل فيكون العام حجة فى الباقى و بين المنفصل فلا يكون حجة فيه وقد نسبه إلى جماعة من العامة قال منهم البلخى على ماحكى (والمقصود) من عقد المسألة الآتية بعد الفراغ ما هنا من عدم سقوط العام عن الحجية بمجرد التخصيص هو البحث فى أن العام إذا خصص بأمر مجمل مفهوماً أو مصداقاً كما إذا خصص أكرم العلماء بلا تكرم فساق العلماء وكان الفاسق مجملا بحسب المفهوم مردداً بين أمرين متباينين أو بين الاقل والاكثر كما سيأتى توضيح الكل إنشاء الله تعالى أوكان مجملا مصداقا بان كان هناك أفراد مشتبهة الحال مرددة بين الفسق والعدالة بنحو الشبهة الموضوعية فهل العام يكون حجة فى موارد الإجمال والشبهة كما يكون حجة فى غير موارد الشبهة من معلوم العدالة أم لا (وقد خلط المصنف) بين المسألتين واشتبه عليه عنوان المسألة فزعم أن النزاع فى مسألتنا هذه أيضاً مفروض فيما إذا كان المخصص مجملا وكان له أفراد معلومة وأفراد محتملة (فقال) حجة فيما بقى فيما علم عدم دخوله فى المخصص مطلقاً ولو كان متصلا وما احتمل دخوله فيه أيضاً إذا كان منفصلا أى حجة فى ماعلم خروجه عن المخصص مطلقاً سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا وذلك للقطع بخروجه كما هو المفروض وحجة أيضاً فى محتمل الخروج اذا كان المخصص منفصلا وكأنه لانعقاد الظهور حينئذ للعالم بعد فرض انفصال المخصص المجمل عنه فيكون حجة فى الأفراد المحتملة الخروج عن المخصص ولم يتفطن أن مفروض الكلام فى هذه المسألة ليس فى المخصص المجمل بل الكلام فيها متمحض فى أن العام بمجرد أن خصص ولو بأمر مبين معلوم مفهوماً ومصداقا هل هو يسقط عن الحجية فى الباقى أم لا (والعجب) أن الاصحاب قد صرحوا بذلك ومع ذلك لم يلتفت اليه المصنف (قال فى التقريرات) هداية اذا خصص العام بأمر معلوم

مفهوماً ومصداقاً فلاينبغى الإشكال فى حجية العام والباقى (وقال فى الفصول) فصل اذا تخصص العام بمجمل سقط عن الحجية فى مورد الإجمال اتفاقاً (الى أن قال) واختلفوا فيما اذاتخصص بما عداه فى أنه هل يبقى حجة فى الباقى أولا الى أقوال ثالثها أنه ان خص بمتصل كان حجة فيه والا فلا (وقال المحقق القمى) قانون العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقاً (الى أن قال) وأما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب أصحابنا الحجية فى الباقى مطلقاً ونقل بعض الأصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقاً ومنهم من خص الحجية بما لوكان المخصص متصلا (وقال فى المعالم) أصل الأقرب عندى أن تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية فى غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقاً ولا أعرف فى ذلك من الأصحاب مخالفاً (الى أن قال) ومن الناس من أنكر حجيته مطلقاً ومنهم من فصل (انتهى موضع الحاجة من كلامهم) أعلى الله تعالى مقامهم (هذا كله مع مايرد) على المصنف من حكمه فى المقام بحجية العام فيما احتمل دخوله فى المخصص اذا كان منفصلا مطلقاً من غير فرق بين الشبهة المفهومية والمصداقية حيث أنه سيأتى منه فى المسألة الآتية من التفصيل فى المخصص المنفصل فان كان مجملا مفهوماً مردداً بين الأقل والأكثر فالعام حجة فيما سوى الأقل وهكذا ان كان مجملا مصداقاً وكان المخصص لبياً فيكون العام حجة فى الشبهات المصداقية وأما اذا كان مجملا مفهوما مردداً بين المتباينين أو كان مجملا مصداقاً وكان المخصص لفظياً فلا يكون العام حجة فى موارد الإجمال والشبهة فانتظر وتأمل.

﴿قوله واحتج النافى بالإجمال لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات وتعين الباقى من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح... الخ﴾ هذه عمدة ما استدل به النافى مطلقاً والا فهو مستدل بأمرين حقيقة أحدهما

ما ذكره المصنف والآخر ماذكره في الفصول وغيره (قال في الفصول) حجة الباقي مطلقاً أمران الأول أن اللفظ حقيقة في العموم ولم يرد منه وما دونه من المراتب مجازات واللفظ صالح لها ولا دليل على تعيين البعض فيبقى اللفظ مجملا متردداً بينها (الى أن قال) الثاني أن تخصيص العام يخرجه عن كونه ظاهراً وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجة.

(أقول) والظاهر أن مرجع الثاني الى الأول اذ لا معنى لخروج العام بالتخصيص عن كونه ظاهراً الا اجماله ولا وجه لإجماله الا تردده بين مراتب الخصوصات وعدم تعين الباقي من بينها لا أمر آخر ولعله لذلك تركه المصنف ولم يذكره أصلا الا الوجه الأول.

﴿قوله والتحقيق في الجواب أن يقال إنه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً . . . الخ﴾ وتوضيح الجواب كما هو حقه أن لنا دعويين.

(إحداهما) في المقام وهي أن التخصيص لا يستلزم تجوزاً في العام مطلقاً سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا.

(وأخراهما) ما سيأتي في المطلق والمقيد من أن التقييد أيضاً لا يستلزم تجوزاً في المطلق مطلقاً سواء كان المقيد متصلا أو منفصلا (ثم إن) اثبات الدعوى الأولى حيث يتوقف على اثبات الدعوى الثانية فلا محيص عن تقديم الثانية وذكرها أولا (فنقول) ان تقييد مثل لفظ الرقبة بمؤمنة سواء كانت المؤمنة متصلة بها كما اذا قال أعتق رقبة مؤمنة أو منفصلة عنها كما اذا قال أعتق رقبـــة ثم قال أعتق رقبة مؤمنة لا يكاد يستلزم تجوزاً في لفظ الرقبة أبداً وذلك لأن التجوز يتوقف على أحد أمرين.

(الأول) أن يكون الارسال والاطلاق داخلين في معنى المطلق كي ينافيها التقييد وهذا خلاف التحقيق لما ستعرف من وضع اسامي الاجناس

للطبيعة بما هى هى مبهمة مهملة لا بما هى مرسلة سارية فى جميع الافراد كى ينافيها التقييد .

(الثانى) أن يكون لفظ الرقبة مستعملة فى خصوص الرقبة المؤمنة على أن تكون الخصوصية داخلة فيما استعمل فيه اللفظ ويكون لفظ المؤمنة قرينة عليه وهذا خلاف الظاهر فان الظاهر أن الرقبة مستعملة فيما هو معناها الحقيق من الطبيعة بما هى هى وأن الخصوصية قد استفيدت من لفظة المؤمنة بنحو تعدد الدال والمدلول قلنا دالان ومدلولان كل منهما قد استعمل فيما هو معناه الحقيق من غير فرق بين اتصال كل منهما بالآخر أو انفصالها عن الآخر غايته انهما ان كانا متصلين فتمام المراد قد أداه المتكلم بكلام واحد وان كانا منفصلين فقد أداه بكلامين لحكمة مقتضية لذلك (وعليه) فلا تجوز فى التقييد أصلا سواء كان بمتصل أو بمنفصل وهذا لدى التدبر واضح هذا تمام الكلام فى الدعوى الثانية (وأما الدعوى الأولى) فحاصل الكلام فيها أن التخصيص أيضاً مما لا يستلزم التجوز فى العام مطلقا سواء كان المخصص متصلا بان قال مثلا أكرم كل عالم عادل أو كان منفصلا عنه بان قال مثلا أكرم كل عالم ثم قال لا تكرم العالم الفاسق (والمقصود) من عدم التجوز فى العام أنه لا تجوز لا فى أداة العموم ولا فى مدخولها (أما عـــدم التجوز فى المدخول) وهو لفظ العالم فى المثال المذكور فلما عرفت من أن التقييد مطلقا سواء كان بمتصل أو بمنفصل لا يستلزم التجوز فى المطلق (وأما عدم التجوز فى أداة العموم) فلأن المخصص إذا كان متصلا بالعام فأداة العموم مستعملة فيما هو معناها الحقيق من إستغراق تمام أفراد المدخول غايته أن دائرة المدخول مضيقة من جهة التقييد وقد أشرنا فى الفصل المتقدم أن عموم لفظ كل إنما هو بحسب ما يراد من مدخوله سعة وضيقاً فهو على كل حال مستوعب لتمام أفراد المدخول من

دون تجوز فيه أصلا (وأما إذا كان المخصص منفصلا) بأن قال مثلا أكرم كل عالم ثم قال ولا تكرم العالم الفاسق فأداة العموم حينئذ وإن كان يدور أمر إستعمالها ثبوتاً بين نحوين (بين أن تكون) مستعملة فى العموم حقيقة وهو إستغراق تمام أفراد المدخول ويكون الخاص المنفصل قرينـــة على إرادة الخصوص لبا وواقعاً ومانعاً عن حجية ظهورها فى العموم بالنسبة إلى مورد الخاص تحكيما للنص أو الأظهر على الظاهر لا مصادماً لأصل ظهورها بالنسبة اليه (وبين أن تكون) مستعملة فى الخصوص مجازاً وهو إستغراق بعض أفراد المدخول ويكون الخاص المنفصل قرينة على إستعمالها فيه كما يكون قرينة على إرادة الخصوص لبا وواقعاً (ولكن الظاهر) أن ظهورهـا فى العموم يكون دليلا على إستعمالها على النحو الأول أى فى العموم حقيقة وهو إستغراق تمام أفراد المدخول ليكون قاعدة يعمل بها عند الشك فى التخصيص وان الخاص المنفصل يكون قرينة على إرادة الخصوص لبا وواقعاً لا على إستعمالها فى الخصوص مجازاً .

(وبالجملة) إن ظهور العام فى العموم أمارة على أمرين على إستعمال العام فى العموم وعلى إرادته جداً فاذا ورد خاص منفصل فهو قرينة على عدم إرادة العموم جداً ولا وجه لقرينيته على عدم إرادته إستعمالا وقاعدة بل ظهوره فى العموم باق على أماريته على إستعمال العام فى العموم فاذا كان مستعملا فى العموم فالعموم حجة فيما لم يكن حجة أقوى منه أى فى غير مورد المخصص فلا وجه لعدم حجية العام فى الباقى بعد عدم حجة أقوى منه بالنسبة إلى الباقى فتأمل جيداً .

﴿ قوله بل من الممكن قطعاً استعماله معه فى العموم قاعدة . . . الخ ﴾

أى بل من الممكن قطعا إستعماله مع إرادة الخصوص واقعا فى العموم قاعدة

﴿ قوله لا يقال هذا مجرد إحتمال ولا يرتفع به الإجمال . . . الخ ﴾ (وحاصل الإشكال) أن استعمال العام فى العموم وكون الخاص مانعا عن حجية ظهوره فى الخصوص تحكيما للنص أو الأظهر على الظاهر وإن كان ممكنا ثبوتا إلا أن ذلك مجرد احتمال لا يرتفع به الإجمال لإحتمال إستعمال العام فى الخصوص مجازاً وكون الخاص قرينة عليه فاذا إستعمل العام فى الخاص فقد أجمل المعنى لا محالة لتردد العام حينئذ بين مراتب الخصوصات وعدم تعين الباقى من بينها كما تقدم (وحاصل الجواب) هو ما أشرنا اليه من أن ظهور العام فى العموم دليل اثباتا على استعماله على النحو الأول لا على النحو الثانى المستلزم للإجمال فتدبر جيداً .

﴿ قوله وقد أجيب عن الإحتجاج بأن الباقى أقرب المجازات ... الخ ﴾ هذا الجواب هو للمحقق القمى أعلى الله مقامه (قال) بعد ما ذكر وجهى احتجاج النافى مطلقا (ما هذا لفظه) والجواب عن الأول منع الإجمال وعدم المرجح اذ الأقربية الى العام مرجح (وقد أخذ منه) هذا الجواب صاحب الفصول (قال قدس سره) والجواب عن الأول أما أولا فبانا لا نسلم أن كل تخصيص يوجب التجوز (الى أن قال) وأما ثانيا فبأن ما دون العموم من المراتب على تقدير كونها مجازات له ليست متساوية بل بعضها وهو الباقى أظهر مما دونه لكونه أقرب الى العموم من حيث المعنى فيتعين بالترجيح .

﴿ قوله وفيه لا اعتبار فى الأقربية بحسب المقدار ... الخ ﴾ (وحاصل رد المصنف) على جوابى القمى والفصول جميعا أنه لا وجه لأقربية الباقى الى العام الا بحسب المقدار ولا اعتبار بها وانما المدار على الأقربية بحسب الأنس الناشئ من كثرة الإستعمال الموجب للتميز عن بقية المجازات وهى مفقودة فى المقام اذ ليس للباقى حد خاص كى يكثر الإستعمال فيه ويشتد أنسه مع اللفظ

ويتميز عن ساير مراتب الخصوصات ويتعين وأصل هذا الرد من صاحب التقريرات (قال رحمه الله) بعد ما ذكر إحتجاج النافى (ما هذا لفظه) وأجيب عنه بان المرجع هو أقربية الباقى لمدلول العام فإن أريد من الاقربية ما هى معتبرة فى الترجيح فلا نسلم تحققها إذ الاقربية المعتبرة ماتكون منوطة بغلبة إستعمال اللفظ بعد صرفه عن الحقيقة مثل إستعمال الأسد فى الشجاع لا فى الأبخر مثلا ولا سبيل إلى إثبات غلبة إستعمال العام المخصص فى الباقى إذ المراد مصداق الباقى وهو مختلف جداً فلا تتحقق الغلبة كما لا يخفى وإن أريد غيرها فلا يكفى فى الترجيح .

(أقول) نعم لا إعتبار بالأقرب مقداراً بما هو هو ولكنه فى المقام حيث يكون هو أقرب إلى أظهر خواص المعنى الحقيقى وهو العموم والسعة فلا محالة يكون هو المتعين من بين ساير المجازات وإن لم يكن الإستعمال فيه أكثر فاذا فرض أن إستعمال الأسد مجازاً فى كل من الرجل الشجاع والرجل الأبخر على حد سواء وقامت القرينة على عدم إستعماله فى معناه الحقيقى فالرجل الشجاع هو المتعين لكونه أقرب الى أظهر خواص المعنى الحقيقى وأشبه اليه من غيره وان لم يكن الإستعمال فيه أكثر وهذا واضح .

﴿ قوله وفى تقريرات بحث شيخنا الاستاد قدس سره فى مقام الجواب عن الإحتجاج ما هذا لفظه . . . الخ ﴾ (وحاصل جوابه عن الإحتجاج) أنا نسلم أن الباقى مجاز كساير مراتب الخصوصات ولكنه متعين من بينها لا من جهة كونه أقرب المجازات بل من جهة وجود المقتضى للحمل عليه وفقد المانع عنه (أما وجود المقتضى) فهو دلالة العام عليه فان دلالة العام على كل فرد من أفراده ليس مرتبطاً بدلالته على فرد آخر فاذا لم يدل على فرد لخروجه عنه بدليل خاص لم يستلزم عدم دلالته على بقية الافراد أيضاً ولو كان دلالته

على البقية مجازاً فان المجازية لم تحدث بدخول فرد أجنبي فى أفراده كى لا يدل عليه بل بخروج بعض أفراده الداخلة تحته (وأما فقد المانع) فلان المانع ليس الا المخصص ولامخصص للباق الا بالنسبة الى ماعلم خروجه بدليل خاص ولو فرض الشك فى وجود أكثر مما علم فهو مرفوع بالأصل فاذا كان المقتضى وهو دلالة العـــام موجوداً والمانع عنه وهو المخصص مفقوداً ولو بالأصل وجب الحمل على الباق وتعين من بين مراتب المجازات والخصوصات .

﴿ قوله قلت لا يخفى أن دلالته على كل فرد انما كانت لأجل دلالته على العموم . . . الخ ﴾ (وحاصل جواب المصنف) عن جواب التقريرات أن دلالة العام على كل فرد انما يكون فى ضمن دلالة العام على العموم وفى ضمن استعماله فى المعنى الحقيقى الموضوع له وأما اذا قام دليل على التخصيص وقلنا أنه قرينة على عدم استعمال العام فى العموم كما هو مفروض التقريرات فتعين الباق من بين مراتب الخصوصات مما لا وجه له بعد عدم كونه موضوعا له وعدم قرينة على تعيينه بالخصوص وعدم كون أقربيته الى العام موجبة لتعينه كما اعترف به (وعليه) فالمانع عن حمل العام على الباق وان لم يكن موجوداً ولكن المقتضى لحمله عليه غير موجود (نعم لو قيل) أن العام مستعمل فى العموم كما اخترنا ذلك وبيناه وان الخاص مانع عن حجية العام بالنسبة الى مورد الخاص فالمقتضى للحمل على الباق حينئذ موجود وهو دلالة العام عليه فى ضمن دلالته على العموم والمانع عن الحمل عليه وهو المخصص له مفقود ولو احتمل وجوده فرضاً فهو مرفوع بالأصل .

﴿ قوله مما جاز انتهاء التخصيص اليه . . . الخ ﴾ وهو ما لم يلزم تخصيص الأكثر .

﴿ قوله واستعمال العام فيه مجازاً ...الخ ﴾ عطف على انتهاء التخصيص اليه

﴿قوله بعد رفع اليد عن الوضع ... الخ﴾ أى عن الموضوع له والإستعمال فيه وهو العموم .

﴿قوله نعم انما يجدى اذا لم يكن مستعملا الا فى العموم ... الخ﴾ أى نعم انما يجدى رفع المانع بالأصل اذا لم يكن العام مستعملا الا فى العموم كما أخترنا ذلك وبيناه فيكون المقتضى حينئذ موجوداً وهو دلالة العام على الباقى فى ضمن دلالته على العموم فاذا انضم اليه عدم المانع ولو بالأصل تم المطلوب وهو وجوب الحمل على الباقى .

اذا خصص العام بمجمل مفهوماً أو مصداقاً

﴿قوله فصل اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا ... الخ﴾ هذا من أهم مباحث العام والخاص وأنفعها فى الفقه (وحاصل الكلام) فيه أنه اذا خصص العام بمجمل فاما أن يكون مجملا مصداقاً وهذا سيأتى الكلام فيه وإما أن يكون مجملا مفهوماً .

(والمجمل المفهومى تارة) يكون مجملا من جميع الوجوه كما فى قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام الا ما يتلى عليكم أو كما فى قولك أكرم العلماء الا بعضهم وفى هذا القسم لا كلام فى سقوط العام عن الحجية رأساً فلا يمكن التمسك به أصلا .

(وأخرى) يكون مجملا فى الجملة بحيث يبقى للعام موارد خالية عن الإجمال كما اذا قال أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم وكان للعلماء أفراد نعلم بعدم فسقهم على كل حال وأفراد نشك فى فسقهم لإجمال مفهوم الفسق وهذا هو محل الكلام فى المقام بمعنى أن العام حينئذ هل يكون حجة فى موارد الإجمال

من المخصص أم لا (فنقول) ان المخصص المجمل بحسب المفهوم على أربعة أقسام
(فتارة) يكون متصلا بالعام.
(وأخرى) يكون منفصلا عنه وكل منهما.
(تارة) يكون اجماله لأجل الدوران بين الاقل والاكثر بأن علم فى مثل أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم أن مرتكب الكبيرة فاسق قطعاً ولم يعلم أن المصرّ على الصغيرة أيضاً فاسق أم لا.
(وأخرى) يكون اجماله لأجل الدوران بين المتباثنين بأن لم يعلم فى المثال أن الفاسق هل هو مرتكب الكبيرة أو المصرّ على الصغيرة (أما المجمل المتصل) بالعام سواء كان إجماله لأجل الدوران بين الأقل والأكثر أو بين المتباثنين فالعام مما لا ظهور له فيه أصلا فضلا عن أن يكون حجة فيه إذ المجمل المتصل بالعام مما يمنع عن إنعقاد الظهور للعام إلا فيما علم خروجه عن المخصص على كل حال وهو من لم يرتكب الكبيرة ولم يصرّ على الصغيرة (وأما المجمل المنفصل فان كان إجماله لأجل الدوران بين الأقل والأكثر) فالعام ظاهر فى القدر الزائد على الأقل وحجة فيه (أما ظهوره فيه) فواضح لأن العام من جهة إنفصاله عن الخاص قد انعقد له الظهور فى الجميع حتى فى الفاسق اليقينى وهو مرتكب الكبيرة فكيف بالفاسق المشكوك وهو المصرّ على الصغيرة (وأما حجيته فيه) فلان الثابت من مزاحمة الخاص لحجية ظهور العام انما هو فى المتيقن من معنى الفاسق تحكيما للنص أو الأظهر على الظاهر لا فى غيره فيكون العام حجة فيما لا يكون الخاص حجة فيه (وبعبارة أخرى) كما أنه اذا شككنا فى أصل التخصيص بنحو الشبهة البدوية نتمسك بإصالة العموم رفعه فكذلك اذا علمنا اجمالا بالتخصيص وانحل العلم الإجمالى لأجل دورانه بين الأقل والأكثر الى علم تفصيلي وشك بدوى فنتمسك أيضاً بإصالة العموم

بالنسبة الى القدر الزائد على الاكثر لكون الشك حينئذ فى أصل التخصيص بعد انحلال العلم الإجمالى (وأما اذا كان اجمال المنفصل لاجل الدوران بين المتباثنين) فالعام وان كان ظاهراً فى كليهما لإنفصال المخصص عنه وانعقـــاد الظهور له فى الجميع ولكن لا يكون العام حينئذ حجة فى شىء منهما لانهما من أطراف العلم الإجمالى كما أنه لا يكون الخاص أيضاً حجة فى شىء منهما فاللازم حينئذ هو الرجوع الى الاصل العملى ومقتضاه مختلف باختلاف المقامات (فان كان) حكم العام الوجوب وحكم الخاص الحرمة بأن قال مثلا أكرم العلماء ويحرم اكرام فساقهم فاللازم فى المتباثنين الرجوع الى اصالة التخيير نظراً الى دوران الامر بين المحذورين (وان كان) حكم الاول الوجوب وحكم الثانى الترخيص فى الترك بأن قال مثلا أكرم العلماء ولايجب اكرام فساقهم فاللازم حينئذ فى المتباثنين الإحتياط بإكرامهما جميعاً من جهة العلم الإجمالى بوجوب اكرام أحدهما (وان كان) بالعكس بان كان حكم الاول الترخيص فى الفعل والثانى التحريم بأن قال مثلا لا بأس بأكرام العلماء وقال يحرم أكرام فساقهم فاللازم حينئذ فى المتباثنين الإحتياط بترك اكرامهما جميعاً من جهة العلم الإجمالى بحرمة اكرام أحدهما (ومما ذكرنا يظهر لك) وجوب الرجوع الى الاصل أيضاً فى صورتى المتصل (فان كان) المتصل مردداً بين المتباثنين ففى كل منهما يرجع الى الاصل لعدم حجية شىء من العام والخاص فيهما (وان كان) مردداً بين الاقل والاكثر ففى القدر الزائد على المتيقن يرجع الى الاصل لعدم حجية شىء من العام والخاص فيه فتدبر جيداً .

﴿ قوله بان كان دائراً بين الاقل والاكثر وكان منفصلا . . . الخ ﴾

اشارة الى القسم الثالث من الاقسام الاربعة المتقدمة .

﴿ قوله فلا يسرى اجماله الى العام لا حقيقة ولا حكماً . . . الخ ﴾ بمعنى

أن العام باق على ظهوره وحجيته جميعاً فى القدر الزائد على الاقل فهو غير مجمل بالنسبة اليه لا حقيقة ولا حكما .

﴿ قوله وان لم يكن كذلك بان كان دائراً بين المتباثنين مطلقاً ... الخ ﴾ أى سواء كان متصلا بالعام أو كان منفصلا عنه وهو اشارة الى القسم الثانى والرابع من الاقسام الاربعة المتقدمة .

﴿ قوله أو بين الاقل والاكثر فيما كان متصلا . . . الخ ﴾ اشارة الى القسم الاول من الاقسام الاربعة المتقدمة .

﴿ قوله فيسرى اجماله اليه حكما فى المنفصل المردد بين المتباثنين... الخ ﴾ بمعنى أن العام باق على ظهوره فى الخاص المنفصل المردد بين المتباثنين ولكن لا يكون حجة فيه من جهة دورانه بين المتباثنين وعدم انحلال العلم الاجمالى الى علم تفصيلى وشك بدوى مثل ما انحل فى الدوران بين الاقل والاكثر وعليه فالعام غير مجمل بالنسبة اليه حقيقة ولكن مجمل حكما .

﴿ قوله وحقيقة فى غيره . . . الخ ﴾ أى فى غير المنفصل المردد بين المتباثنين وهو المتصل المردد بين المتباثنين والمتصل المردد بين الاقل والاكثر وأما المنفصل المردد بين الاقل والاكثر فقد تقدم حكمه وأشار اليه بقوله بان كان دائراً بين الاقل والاكثر وكان منفصلا . . . الخ وليس داخلا فى كلمة فى غيره .

﴿ قوله أما الاول . . . الخ ﴾ وهو سراية اجمال الخاص الى العام حكما فى المنفصل المردد بين المتباثنين .

﴿ قوله وأما الثانى . . . الخ ﴾ وهو سراية اجمال الخاص الى العام حقيقة فى غير المنفصل المردد بين المتباثنين وهو المتصل المردد بين المتباثنين والمتصل المردد بين الاقل والاكثر وأما المنفصل المردد بين الاقل والاكثر

فقد أشرنا آنفاً أنه قد تقدم حكمه .

﴿ قوله وأما اذا كان مجملا بحسب المصداق . . . الخ ﴾ وحاصله أنه اذا خصص العام بمجمل مصداقاً لا مفهوما بأن قال مثلا اكرم العلماء الا فساقهم أو قال أكرم العلماء ثم قال لا تكرم فساق العلماء وكان معنى الفاسق في المثالين واضحاً مبيناً لنا ولكن كان له أفراد مشتبهة مرددة بين الفسق والعدالة (فهل يكون) العام حينئذ حجة في الافراد المشتبهة ويجوز التمسك به لثبوت الحكم فيها بعد اليأس من الاصل الموضوعي الذي تدرج الفرد المشتبه تحت العام أو الخاص مثل استصحاب كونه عادلا أو فاسقاً فيما علم حالته السابقة (أم لا يكون) العام حجة فيها ولا يجوز التمسك به (الظاهر) أنه لا كلام فيما اذا كان المخصص المجمل بحسب المصداق متصلا بالعام فانه من الاول لا ينعقد ظهور للعام الا فيما علم خروجه عن المخصص (وأما اذا كان منفصلا) عن العام فني التمسك به خلاف بين الاعلام وقد حكى عن الشهيد الثاني التمسك به (قال في التقريرات) ما لفظه وانما العجب من الشهيد الثاني حيث أنه قال على ما حكى والمرأة لا تقتل بالارتداد وكذا الخنثى للشك في ذكوريته المسلط على قتله ويحتمل أن يلحقه حكم الرجل لعموم قوله من بدل دينه فاقتلوه خرج منه المرأة ويبقى الباقي داخلا في العموم اذ لا نص على الخنثى بخصوصه (انتهى) (وعلى كل حال) إن ما استدل به للتمسك بالعام في الشبهات المصداقيـــة للخاص المنفصل بعد التسالم من الكل على عدم جواز التمسك بالدليل في الشبهات المصداقية لنفسه وجوه عديدة .

(منها) ما أشار اليه المصنف بقوله اذ غاية ما يمكن أن يقال . . . الخ (وحاصله) ان الخاص المنفصل انما يزاحم حجية العام في خصوص الافراد المعلومة دخولها في الخاص كمن علم فسقه ولا يزاحمه في الافراد المشكوكة

الفسق فيكون العام حجة فيما لا يكون الخاص حجة فيه (وحاصل جواب المصنف) عنه أن الخاص كما لا يكون حجة فى المصاديق المشكوكة فكذلك العام لا يكون حجة فيه فلابد فيها من الرجوع الى الاصل العملي وذلك لان الخاص المنفصل وإن لم يصادم أصل ظهور العام بل ظهوره باق محفوظ على حاله حتى فى الافراد المعلومة الفسق فضلا عن المشكوكة ولكن يوجب لا محالة قصر حجيته بماسوى الفاسق (وعليه) فالفرد المشتبه كما لا يعلم اندراجه تحت الخاص ولا يمكن التمسك به لإجراء حكمه عليه وهو حرمة الإكرام فكذلك لا يعلم اندراجه تحت العام بما هو حجة كي يمكن التمسك به لإجراء حكم العام عليه وهو وجوب الإكرام وان علم اندراجه تحت العام بما هو هو لا بما هو حجة ومقايسة المقـــام بالخاص المجمل مفهوما المردد بين الاقل والاكثر حيث جاز التمسك فيه بالعام بالنسبة الى القدر الزائد على الاقل وكان العام حجة فيما لا يكون الخاص حجة فيه مما لا وجه له لان الشك هناك بالنسبة الى ما زاد على الاقل كان شكا فى أصل التخصيص فيتمسك فيه باصالة العموم ولكن الخاص فى المقام أمر مبين معلوم وهو مرتكب الكبيرة مثلا غير أنا لا نعلم أن الفرد الخارجي هل هو مرتكب الكبيرة كي يجرى عليه حكم الخاص أو غير مرتكب الكبيرة كي يجرى عليه حكم العام فلا يكون الشك فيه شكا فى أصل التخصيص كي يتمسك فيه بإصالة العموم .

(أقول) هذا كله مضافا الى ماصح أن يقال ان الخاص ولوكان منفصلا عن العام ولكنه مما يوجب التنويع لا محالة كما سيأتي من التقريرات ويكون سببا لتعنون العام بعنوان عدمي وهو عدم عنوان الخاص وان كان المصنف لايعترف بذلك كما ستعرف فاذا قال مثلا أكرم العلماء ثم قال لا تكرم فساقهم فهو يوجب تنويع العالم لبا الى نوعين فالعالم الغير الفاسق يجب اكرامه والعالم

الفاسق لا يجب إكرامه وإن كان ظهور العالم فى العموم إثباتاً باق على حاله ولكن لا عبرة به بعد العلم بعدم إرادته ثبوتاً (وعليه) فاذا شك فى عالم أنه فاسق أو غير فاسق لم يجز التمسك فيه بالعام فانه وإن أحرز فيه العنوان الوجودى وهو عنوان العالم ولكن لم يحرز فيه العنوان العدمى وهو غير الفاسق فلا يجب إكرامه ومقايسة المقام بالخاص المجمل مفهوما المردد بين الأقل والأكثر من حيث ان الخاص فيه يوجب أيضاً تعنون العام بعنوان عدمى ومع ذلك يتمسك فيه بالعام مما لا وجه له فان الخاص هناك وإن كان يوجب تعنون العام ولكن حيث يكون الخاص فيه مردداً مفهوما بين مرتكب الكبيرة فقط أو مرتكب الكبيرة وهكذا المصر على الصغيرة فالمتيقن من تعنون العام هو تعنونه بعنوان الغير المرتكب للكبيرة وأما تعنونه بعنوان الغير المصر على الصغيرة فلم يحرز فيتمسك لامحالة بالعام فى المصر على الصغيرة لوجوب إكرامه

(ومنها) ما تعرضه التقريرات (بقوله) ويمكن أن يحتج للخصم تارة بالإستصحاب فيما لو عمل بالعام فى المشكوك بواسطة القطع باندراجه ثم طرء الشك فيه (إنتهى) ومقصوده أنه إذا قطع أن زيداً مثلا عالم غير فاسق فعمل بالعام فيه مدة ثم طرء الشك فى أصل عدالته فحينئذ يستصحب وجوب العمل بالعام فيه إذ المفروض أنه فى السابق كان ممن يجب العمل بالعام فيه بمقتضى القطع بكونه عالماً غير فاسق والآن حيث زال القطع بذلك وهو شاك فى وجوب العمل بالعام فى المصاديق المشتبهة للخاص فيستصحب وجوب العمل به فى هذا الفرد من السابق وليس المقصود من قوله ثم طرء الشك فيه أى فى بقاء عدالته والا فيستصحب العدالة ويخرج بهذا الأصل الموضوعى عن كونه من المصاديق المشتبهة للخاص بلا كلام كما أشير آنفاً عند الشروع فى المجمل المصداق (وعلى كل حال) يرد على هذا الوجه أنه على تقدير إتفاق هـذه

الصورة وعدم المناقشة في الإستصحاب بدعوى تبدل موضوعه هو تمسك باستصحاب العمل بالعام لا تمسك بالعام بنفسه فتدبر جيداً .

(ومنها) ما تعرضه التقريرات أيضاً (بقوله) وأخرى بان الظاهر من عنوان العام والمخصص أن يكون الاول مقتضياً والثاني مانعاً عن الحكم ففي موارد الإشتباه يؤل الأمر الى الشك في وجود المانع بعد إحراز المقتضى والأصل عدمه فلابد من الحكم بوجود المقتضى يعني بالفتح (إنتهى) (وفيه) بعد تسليم كون العام والخاص من قبيل المقتضى والمانع ففي أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم يكون العلم مقتضياً والفسق مانعاً لاأصل لنا يرفع المانع في الفرد المشكوك المحتمل فسقه إلا إذا كانت له حالة سابقه فيدرجه الإستصحاب الموضوعي تحت العام أو الخاص وهو خارج عن محل الكلام كما أشير قبلا فتذكر

﴿ قوله هذا اذا كان المخصص لفظياً وأما إذا كان لبياً . . . الخ ﴾ أي تمام ماتقدم من أن العام إذا خصص بمجمل مصداقاً فالمخصص إن كان متصلا فلا يكون العام حجة في المصداق المشتبه بلا كلام وإن كان منفصلا عنه فحجيته محل الخلاف وان التحقيق أنه لا يكون حجة فيه إنما هو في المخصص اللفظي (وأما اذا كان لبياً) كإجماع أو ضرورة أو سيرة أو حكم العقل (فان كان) خروجه عن تحت العام واضحاً بمثابة صح للمتكلم أن يتكل عليه في مقام التخاطب فهو بمنزلة المخصص المتصل فيمنع من الأول عن إنعقاد الظهور للعام إلا فيما علم خروجه عن المخصص فلا يمكن التمسك به للمصداق المشتبه (وإن لم يكن) خروجه واضحاً بهذه المثابة فهو كالمخصص المنفصل (ولكن الظاهر) مع ذلك في نظر المصنف أن العام حينئذ حجة في المصداق المشتبه على خلاف ما تقدم منه في المنفصل اللفظي وقد استدل لذلك بامور .

(منها) ما أشار اليه بقوله والسر في ذلك . . . الخ (وحاصله) أنه

فرق بين أن يكون المخصص لفظياً بان قال مثلا أكرم جيراني ثم قال لاتكرم أعدائي من جيراني وبين أن يكون المخصص لبياً بان قال مثلا أكرم جيراني ونحن علمنا من الخارج أنه لا يريد إكرام أعدائه من جيرانه .

(فني الاول) يكون الملقى من السيد حجتين ومقتضى تحكيم الثانية على الاولى لاظهريتها أو لنصوصيتها ان العام كأنه من الاول لا يعم الخاص بمعنى انه وإن عمه حقيقة إذ المفروض أن المخصص ليس بمتصل كي لا يعمه حقيقة ولا ينعقد له ظهور فيه ولكن عمومه له كالعدم إذ لا يكون حجة إلا فيما سوى الخاص .

(وفي الثاني) يكون الملقى من السيد حجة واحدة فلابد من اتباعها فيما لا حجة على خلافها ولا حجة على خلافهـــا إلا القطع بانه لا يريد إكرام أعدائه من جيرانه وهو لا يكون حجة إلا في الفرد المقطوع عداوته وأما المشكوك عداوته فلابد من العمل فيه بالعموم لعدم قيام حجة أخرى على خلاف العموم (وفيه) أنه لا فرق في المخصص بين أن كان لفظياً أو كان لبياً في عليته لقصر حجية العام بما سوى الخاص فالسيد سواء صرح بنفسه أنه لا تكرم أعدائي من جيراني أو لم يصرح هو ونحن قد علمنا من الخارج أنه لا يريد إكرام أعدائه من جيرانه ففي كل منهما تكون حجية العام مقصورة بما سوى أعدائه (وعليه) ففي الجار المشكوك عداوته وان علم اندراجه تحت العام بما هو هو ولكن لم يعلم اندراجه تحته بما هو حجة فلا يمكن التمسك به لوجوب اكرامه وهذا لدى التدبر واضح فتدبر .

(ومنها) ما أشار اليه بقوله كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذة المولى ... الخ وحاصله أنه لو قال أكرم جيراني ونحن علمنا من الخارج أنه لا يريد إكرام أعدائه من جيرانه وشككنا في عداوة بعض جيرانه ولم نكرمه فنستحق

العقاب والمؤاخذة على ترك اكرامه بخلاف ما لو قال أكرم جيراني وصرح بنفسه أنه لا تكرم أعدائي من جيراني وشككنا في عداوة بعض جيرانه ولم نكرمه فلا نستحق المؤاخذة على ترك اكرامه (وفيه ما لا يخفى) فان ذلك ليس الا مجرد دعوى لا شاهد عليها فان العلم بعدم ارادة اكرام أعدائه من جيرانه ليس الا كتصريحه بانه لا يريد اكرام أعدائه من جيرانه فان كان الثاني عذراً في ترك اكرام مشكوك العداوة فليكن الأول كذلك وهذا لعمري واضح أيضاً لا يحتاج الى اطالة الكلام ومزيد النقض والإبرام.

(ومنها) ما أشار اليه بقوله وبالجملة كان بناء العقلاء ... الخ (وحاصله) أن العقلاء يبنون على حجية اصالة العموم والعمل بالعام في الشبهات المصداقية للخاص اذا كان المخصص المنفصل لبياً بخلاف ما اذا كان المخصص لفظياً فلا يعملون بالعام ولا يبنون على حجية اصالة العموم في الشبهات المصداقية للخاص (وفيه ما لا يخفى) فان ذلك ليس أيضاً الا مجرد دعوى لا شاهد عليها (وعليه) فلا فرق في المخصص المنفصل المجمل مصداقا بين ان كان لفظياً أو لبياً فكل منهما مما يوجب قصر حجية العام بما سوى الخاص فلا يكون العام حجة في المصداق المشتبه للخاص أصلا فإنه وان علم اندراجه تحت العام بما هو هو ولكن لم يعلم اندراجه تحته بما هو حجة فلابد فيه من الرجوع الى الأصل العملي بعد اليأس عن كل من العام والخاص جميعاً.

(ثم ان) الفرق بين المخصص اللفظي واللبي وأن العام في الثاني حجة في الشبهات المصداقية للخاص بخلاف الاول قد أخذه المصنف من صاحب التقريرات رحمه الله غير أنه لم يفصل في اللبي بين المتصل والمنفصل ولم يستدل على حجية العام في الفرد المشتبه للخاص بنحو ما استدل به المصنف بل بنحو آخر على حده وعمدة ما يستفاد من مجموع كلامه أمران :

(أحدهما) ما محصله أن المخصص اللفظي مما يوجب تعدد الموضوعين وتنويعهما كالعالم الغير الفاسق والعالم الفاسق وفى مثله لابد من احراز العنوان العدمى فى أفراد العام كى يترتب عليها حكمه وحيث لا يكون هو محرزاً فى المصداق المشتبه للخاص اذ المفروض هو الشك فى فسقه وعدالته فلا يمكن التمسك فيه بالعام لوجوب اكرامه وهذا بخلاف ما اذا كان المخصص لبياً فلا يوجب التنويع ولا تعدد الموضوعين فلا مانع فيه من التمسك بالعام لكونه من مصاديق العام بلا كلام فيجرى عليه حكمه (وفيه) أنه لا فرق فى التنويع وتعنون العام بعنوان عدمى بين ان كان المخصص لفظياً أو لبياً فاذا قال مثلا أكرم العلماء فلا فرق بين أن يصرح المولى بنفسه بعداً أنه لا تكرم فساقهم أو نحن علمنا من الخارج أنه لا يجب اكرام فساق العلماء فعلى كلا التقديرين يتعنون العام لباً بعنوان عدمى أى أكرم العلماء الغير الفساق (وعليه) فكما فى المخصص اللفظي يجب احراز العنوان العدمى فى أفراد العام وهو غير محرز فى المصداق المشتبه للخاص فلا يتمسك فيه بالعام فكذلك فى المخصص اللبي بلا فرق بينهما أصلا .

(ثانيهما) أن الرجوع الى العام فيما اذا كان المخصص لبياً مما يوجب رفع الشك عن المصداق المشتبه للخاص فاذا قال مثلا لعن الله بنى أمية قاطبة وقد علمنا من الخارج أنه لا يجوز لعن المؤمن شرعاً فيعرف من العموم وعدم التخصيص فى لسان الدليل أنه ليس فى بنى أمية مؤمن لا يجوز لعنه وبه نعرف أيضاً أن المصداق المشتبه للخاص المردد بين الإيمان وعدمه ليس بمؤمن (وفيه) أن هذا الفرض خارج عن محل الكلام فان البحث مفروض فيما اذا علم بمخصص للعام ولو لباً لا لفظاً لا فيما لم يعلم بمخصص له أصلا وان احتمل المخصص له (وتوضيحه) أنه اذا قال مثلا لعن الله بنى أمية قاطبة وقد علمنا

من الخارج أنه لا يجوز لعن المؤمن شرعا فان لم نعلم بوجود مؤمن في بني أمية أصلا فمن عموم لعن الله بني أمية قاطبة يمكن استكشاف أنه لا مؤمن فيهم أبداً وبه يرتفع الشك في المصداق المشتبه للخاص المردد بين الإيمان وعدمه وأما اذا علم بوجود مؤمنين فيهم لايجوز لعنهم قطعاً فلايجرى الكلام المذكور فيه أصلا فان العلم المزبور مما يوجب حصر حجية العموم بما سوى المؤمن من بني أمية فاذا شك في أحد بني أمية أنه مؤمن أو غير مؤمن فهو وان كان مندرجا تحت العام بلا كلام ولكن لم يعلم اندراجه تحت العام بما هو حجة فلا يمكن التمسك فيه بالعموم لجواز لعنه شرعا فتأمل جيداً .

﴿ قوله كظهوره فيه . . . الخ ﴾ أي كظهور العام في المصداق المشتبه بمعنى أن العام كما أنه باق على ظهوره فيه فكذلك باق على حجية فيه .

﴿ قوله للعلم بعداوته . . . الخ ﴾ علة لخروجه عن عموم الكلام .

﴿ قوله لعدم حجة أخرى بدون ذلك على خلافه . . . الخ ﴾ علة لبقاء اصالة العموم على الحجية أي لعدم حجة أخرى بدون العلم بالعداوة على خلاف العموم ومن المعلوم انتفاء العلم في مشكوك العداوة فيتعين العمل فيه بالعموم قهراً

﴿ قوله والقطع بعدم ارادة العدو لايوجب انقطاع حجيته الا فيما قطع أنه عدوه لا فيما شك فيه . . . الخ ﴾ وفيه أن القطع بعدم ارادة العدو من جيرانه مما يوجب حصر حجية العام بما سوى العدو من الجيران كالمخصص اللفظي عيناً فاذا انحصر حجية العام بما سوى العدو منهم فكما لا يكون العام حجة في معلوم العداوة منهم فكذلك لا يكون حجة في مشكوك العداوة منهم فانه وان علم اندراجه تحت العام بلا كلام ولكن لم يعلم اندراجه تحته بما هو حجة (وعليه) فالعلم بعدم ارادة العدو هو مما يوجب انقطاع حجية العام في المشكوك عداوته كما يوجب انقطاع حجيته في المقطوع عداوته بلا فرق بينهما أصلا .

﴿ قوله بخلاف هناك . . . الخ ﴾ أى بخلاف ما إذا كان المخصص المنفصل لفظياً فالعقلاء لا يبنون فيه على حجية إصالة الظهور بالنسبة إلى المشتبه

﴿ قوله بل يمكن أن يقال إن قضية عمومه للمشكوك أنه ليس فرداً لما علم بخروجه . . . الخ ﴾ (وفيه) ما تقدم آنفاً من أنه لو قال مثلا لعن الله بنى أمية قاطبة وقد علمنا من الخارج أنه لا يجوز لعن المؤمن شرعا فان لم نعلم بوجود مؤمن فيهم أصلا فمن هذا الحكم والعموم نستكشف أنه لا مؤمن فى بنى أمية أبداً ولو فرض الشك فى ايمان بعضهم فبهذا العموم يرتفع الشك عنه فيتم الصغرى والكبرى جميعاً كما ذكر المصنف فنقول هذا جايز اللعن بمقتضى العموم وكل من جاز لعنه لا يكون بمؤمن فهذا ليس بمؤمن (وأما إذا علمنا) أن فى بنى أمية مؤمنين لا يجوز لعنهم قطعاً فبالعموم لا يكاد يرتفع الشك عن المصداق المشتبه أصلا فانه بعد العلم بالتخصيص ووجود مؤمنين فيهم تنحصر لا محالة حجية العام بما سوى المؤمنين منهم فاذا شك فى أحدهم أنه مؤمن أو غير مؤمن فلا يمكن التمسك بالعموم فيه ليستكشف به أنه غير مؤمن فتأمل جيداً .

﴿ قوله بمفهومه ... الخ ﴾ متعلق بخروجه أى لما علم بخروجه بمفهومه

ايقاظ فيه تحقيق استصحاب العدم الازلي

﴿ قوله إيقاظ لا يخفى أن الباقى تحت العام . . . الخ ﴾ قد عرفت منا عند التكلم فى الخاص المجمل بحسب المصداق أن الكلام مفروض فيما لم يكن هناك أصل موضوعى كاستصحاب فسق الفرد المشتبه أو عدالته بان لم يعلم الحالة السابقة فيه كى يجرى الإستصحاب ويدرجه تحت الخاص أو العام

ولكن المصنف فى المقام يريد إثبات أصل موضوعى آخر يعين به حال الفرد المشتبه وهو إستصحاب عدم النسبة من الأزل (وحاصله) أن المخصص المنفصل مما لا يوجب تعنون العام بعنوان مخصوص وهكذا المخصص المتصل اذا كان بالإستثناء مثل قوله أكرم العلماء الا فساقهم لا بالتوصيف أو بالشرط أو بالغاية مثل قوله أكرم العلماء العدول أو ان عدلوا أو الى أن يفسقوا فاذا لم يتعنون العام بعنوان مخصوص وشك فى فرد أنه فاسق أو لا فباستصحاب عدم النسبة بينه وبين الفسق من الأزل يخرج الفرد عن تحت الخاص ويبقى مندرجا تحت العام ويترتب عليه حكمه اذ المفروض أن العام لا عنوان له سوى العالم وهو موجود محرز فيه ولم يتعنون بعنوان الغير الفاسق بسبب المخصص كى يقال إن استصحاب عدم النسبة بينه وبين الفسق من الأزل بنحو مفاد ليس التامة مما لا يثبت كونه غير فاسق بنحو مفاد كان الناقصة أى بنحو العدم النعتى (وهكذا الأمر) فى المثال الذى ذكره المصنف من المرئة القرشية فلنا عام دل على أن المرأة تحيض الى خمسين ولنا خاص دل على أن القرشية تحيض الى ستين والمخصص مما لا يوجب تعنون العام بالغير القرشية فاذا شك فى امرأة انها قرشية أو غير قرشية فباستصحاب عدم النسبة بينها وبين قريش من الأزل تخرج المرأة عن تحت عنوان القرشية وتبقى مندرجة تحت العام ويكون حيضها الى خمسين (لا يقال) ان استصحاب عدم النسبة بينها وبين قريش من الأزل معارض باستصحاب عدم النسبة بينها وبين غير قريش (لأنه يقال) إن النسبة بينها وبين غير قريش مما لا أثر له شرعا كى يجرى استصحاب عدمها ويعارض الأول بعد فرض عدم تعنون العام بعنوان الغير القرشية بسبب خروج الخاص عنه وعين هذا الكلام اشكالا وجوابا يجرى فى المثال الأول أيضاً حرفا بحرف فلا تغفل.

(أقول) قد عرفت منا فى أوائل المجمل المصداق أن المخصص هو لا محالة مما يوجب تعنون العام بعنوان عدمى وهو عدم عنوان الخاص ويكون سبباً لتنويع العام لبا كما تقدم من التقريرات أيضاً فاذا تعنون العلماء بغير الفساق فإصالة عدم النسبة بين الفرد المشكوك وبين الفسق بنحو مفاد ليس التامة من الأزل مما لا يثبت كونه غير فاسق بنحو مفاد كان الناقصة أى العدم النعتى وهكذا اذا تعنون المرأة بغير القرشية فإصالة عدم النسبة بينها وبين قريش بنحو مفاد ليس التامة من الأزل مما لا يثبت كونها غير قرشية بنحو مفاد كان الناقصة أى العدم النعتى (وعليه) فالأصل المذكور مما لا يجدى لنا شيئاً أصلا (ثم انك ان شئت توضيح الفرق) بين ليس التامة وليس الناقصة وبين العدم النعتى الذى هو بنحو مفاد كان الناقصة (فنقول) ان استصحاب العدم من الأزل على أقسام .

(فتارة) يستصحب العدم من الأزل بنحو مفاد ليس التامة وهذا هو العدم المحمولى تقول زيد لم يكن وقيام زيد لم يكن والنسبة بينهما لم تكن أو تقول ليس زيد وليس قيام زيد وليست النسبة بينهما ولا اشكال فى جواز هذا القسم من الإستصحاب من الأزل قطعاً لليقين السابق والشك اللاحق فلو كان هناك أثر مترتب على نفس زيد أو على قيامه أو على النسبة الحاصلة بينهما أو على عدم أحد هذه الأمور الثلاثة من الموضوع والمحمول والنسبة استصحب العدم من الأزل لنفى الأثر أو لترتيب الأثر .

(وأخرى) يستصحب العدم من الأزل بنحو مفاد كان الناقصة وهذا هو العدم النعتى تقول كان زيد غير قائم أو لا قائم ويسمى بمعدولة المحمول فى قبال معدولة الموضوع كاللاقائم زيد ولا اشكال فى عدم جواز هذا القسم من الإستصحاب من الأزل قطعاً لعدم اليقين السابق فان النعت سواء كان

وجوديا أو عدمياً لابد له من وجود منعوت يعرضه النعت ومن المعلوم أن المنعوت لم يكن فى السابق فكيف يصدق أنه فى الازل كان غير قائم أو لاقائم

(وثالثة) يستصحب العدم من الازل بنحو مفاد ليس الناقصة تقول لم يكن زيد قائماً أو ليس زيد قائما وهذا القسم من الإستصحاب يسمى بالسالبة بانتفاء الموضوع وهومحل الكلام بين الأعلام ولعل المشهور جوازه (والحق) عدم جوازه كاستصحاب العدم النعتى عيناً فكما ان النعت ولو كان أمراً عدمياً يحتاج إلى منعوت يعرضه النعت ولم يكن المنعوت فى السابق فكذلك سلب الشيء عن الشيء بنحو مفاد ليس الناقصة يحتاج إلى موضوع يسلب عنه الشيء ولم يكن الموضوع فى السابق فكيف يصدق ان زيداً فى الازل لم يكن قائماً (ودعوى) أن قولك لم يكن زيد قائماً لو لم يصدق لصدق انه كان زيد قائماً لإستحالة إرتفاع النقيضين (نفيها) مضافا إلى ورود النقض عليه بالعدم النعتى وأن قولك كان زيد غير قائم لو لم يصدق لصدق قولك كان زيد قائماً مع أنه عدم نعتى لا يصدق فى الازل لا هو ولا نقيضه بلا كلام (ان إستحالة) إرتفاع النقيضين إنما يكون فى ظرف وجود الموضوع ففى ظرف وجوده لا بد وأن يكون اما قائماً أو غير قائم أو يكون قائماً أو لا يكون قائماً لا فى ظرف إنتفائه فانه فى هذا الظرف لا قائم ولا غير قائم ولا ليس بقائم .

(وبالجملة) فرق عظيم بين سلب النسبة بنحو مفاد ليس التامة وبين سلبها بنحو مفاد ليس الناقصة وهو سلب الشيء عن الشيء فالأول يستصحب من الأزل بحيث لو كان أثر شرعى مترتب على نفس النسبة أو على عدمها لنفى ذلك الأثر أو لرتب ذلك الأثر بوسيلة الإستصحاب والثانى مما لا يستصحب لإنتفاء المسلوب عنه كما تقدم فتدبر جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك

بعنوان الخاص . . . الخ ﴾ أى لما كان غير معنون بعنوان مخصوص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان المخصص .

﴿ قوله إلا ما شذ ممكناً . . . الخ ﴾ مقصوده من الموارد الشاذة التى لا يمكن فيها احراز المشتبه بالأصل الموضوعى هو فيما إذا لم يكن عنوان المخصص من العناوين التى لايمكن زوالها كالقرشية والنبطية والعربية والعجمية ونحو ذلك بل كان مما يقبل الزوال والحدوث كالفسق والعدالة والصحة والسقم ونحو ذلك ثم تبادل الحالتان بأن علم مثلا ان زيداً كان فاسقا فى زمان وكان عادلا فى زمان آخر ولم يعلم السابق من اللاحق فحينئذ لا يمكن إستصحاب عدم النسبة بينه وبين الفسق من الأزل بعد العلم الإجمالى بانتقاض عدم النسبة وتبدله إلى الوجود قطعا .

﴿ قوله وان لم يجز التمسك به بلا كلام . . . الخ ﴾ أى وان لم يجز التمسك بالعام بلا كلام لكونه تمسكا بالعام فى الشبهة المصداقية للخاص وقد تقدم أنه مما لا يجوز وان جوزه المصنف فى خصوص ما إذا كان المخصص لبيا لا لفظيا ونحن قد منعناه مطلقا فتذكر .

﴿ قوله فلا أصل يحرز انها قرشية أو غيرها . . . الخ ﴾ لانهـا فى السابق لا كانت قرشية ولا كانت غير قرشية فان كلا من القرشية وغير القرشية نعت لها والنعت فرع المنعوت كما أشرنا ولم يكن المنعوت فى السابق كى يصدق انها كانت قرشية أو غير قرشية وهذا واضح .

وهم وازاحة

﴿ قوله وهم وإزاحة . . . الخ ﴾ وحاصل كلام المتوهم أنه إذا شك فى صحة الوضوء بمايع مضاف كماء الورد ونحوه وقد تعلق به النذر فنتمسك بعموم أوفوا بالنذور لوجوب الإتيان به ومن وجوب الإتيان به نستكشف صحته ورجحانه .

(أقول) وفساد هذا التوهم بمثابة هو لا يوصف وكان من اللازم ترك التعرض له جداً غير أن التقريرات قدذكره فأحب المصنف متابعته (ووجه فساده) أن التمسك بالعموم إنما هو عند إحتمال التخصيص كما اذا قال مثلا أكرم العلماء ونحن قد احتملنا خروج زيد العالم أو خروج فساقهم بدليل خاص وقد خفى علينا أو عند احتمال عدم ارادة المتكلم له لبا مع عدم اظهاره اثباتا لحكمة مقتضية لذلك وأما عند احتمال خروجه عن العام بالتخصص وعدم كونه فرداً له أى عند الشك فى مصداقية المصداق فلا يكاد يتمسك بالعام كى يستكشف من عمومه وجوبه ومن وجوبه فرديته ومصداقيته وقد أشرنا فى صدر البحث أن التمسك بالدليل فى الشبهة المصداقية لنفسه مما لا يقول به أحد وما ذهب اليه المتوهم فى المقام هو من هذا القبيل عينا فان النذر قد أخذ فى موضوعه رجحان المتعلق فمع الشك فى صحة الوضوء بمايع مضاف والترديد فى رجحانه وتماميته اذا تعلق به النذر كيف يتمسك بعموم أوفوا بالنذور لوجوب الإتيان به كى يستكشف من وجوب الإتيان به صحته ورجحانه (وبعبارة أخرى) أن التمسك بعموم أوفوا فرع احراز رجحان المتعلق فلو أحرز رجحانه وصحته بعموم أوفوا لزم الدور وهذا واضح .

(وأما) ما ذهب اليه المصنف من التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبياً مثل التمسك بعموم لعن الله بنى أمية قاطبة لجواز لعن المشكوك فى ايمانه من بنى أمية والإستكشاف من جواز لعنه أنه ليس بمؤمن فهو انما كان فى الشبهات المصداقية للخاص اذا كان لبياً لا فى الشبهات المصداقية لنفس العام كما فى المقام .

(وبالجملة) وجوب الوفاء بالنذر وكل حكم آخر ثابت بعنوان ثانوى مثل وجوب اطاعة الوالد أو استحباب اجابة أخ المؤمن ونحو ذلك اذا أخذ فى موضوعه أحد الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاوّلية من الرجحان أو الجواز وعدم المنع فلابد عند التمسك بعمومه من احراز ما أخذ فى موضوعه من الحكم المتعلق بالفعل بعنوانه الاوّلى وفى المقام حيث لم يحرز رجحان الوضوء بمايع مضاف ولم يعلم صحته وتماميته لم يجز التمسك بعموم أوفوا بالنذور اذا تعلق به النذر لوجوب الإتيان به والإستكشاف بذلك عن صحته ورجحانه وهكذا اذا أمر الوالد بشىء أو التمس أخو المؤمن شيئاً قد شك فى جوازه وحليته فلا يمكن التمسك لوجوب الإتيان به أو لإستحبابه بعموم ما دل على وجوب اطاعة الوالد أو استحباب اجابة أخ المؤمن وذلك لما أشير اليه من لزوم الدور هنا فتأمل جيداً .

﴿ قوله وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الإحرام والصيام قبل الميقات وفى السفر اذا تعلق بهما النذر كذلك . . . الخ ﴾ أى اذا تعلق بهما النذر من قبل الميقات وفى السفر ثم انه ليس فى كلام المترجم كما يظهر بمراجعة التقريرات من التأييد المذكور عين ولا أثر وانما هو شىء قد ذكره المصنف من عند نفسه (ووجه التأييد) أنه اذا صح الإحرام قبل الميقات والصوم فى السفر بالنذر مع القطع ببطلانهما بدون النذر فصحة الوضوء بمايع مضاف بالنذر مع الشك

فى بطلانه بدون النذر بطريق أولى .

(ثم ان) بطلان الإحرام قبل الميقات اجماعى ويدل عليه مضافا الى ذلك أخبار مستفيضة (مثل قوله عليه السلام) فى صحيحة عبيـــدالله الحلبي الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لاينبغى لحاج ولا معتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها (وفى حسنة) ابن أذينة من أحرم بالحج فى غير أشهر الحج فلا حج له ومن أحرم دون الوقت فلا احرام له (وفى صحيحة) على بن عقبة عن ميسرة قال دخلت على أبى عبدالله عليه السلام وأنا متغير اللون فقال لى من أين أحرمت فقلت من موضع كذا وكذا فقال رب طالب خير تزل قدمه ثم قال يسرك ان صليت الظهر فى السفر أربعاً قلت لا قال فهوواالله ذاك (كما أن) بطلان الصوم فى السفر مما يدل عليه أخبار مستفيضة أيضاً بل فوق الإستفاضة (فنى صحيحة صفوان) ليس من البر الصيام فى السفر (وفى صحيحة عمار) من سافر قصر وأفطر (وفى موثقة الساباطى) اذا سافر فليفطر لأنه لايحل له الصوم فى السفر فريضة كان أو غيره (وفى رواية سماعة) لاصيام فى السفر قد صام أناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسماهم العصاة (وفى رواية محمدبن حكيم) لو أن رجلا مات صائماً فى السفر ما صليت عليه الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة .

(وأما) صحة الإحرام قبل الميقات اذا تعلق به النذر فقد أفتى بهـــا الشيخان واتباعهما على ما فى المدارك وان حكى المنع عن ابن ادريس والعلامة فى المختلف ولكن الاقرب الأول (وذلك لما رواه الشيخ) فى الاستبصار باسناده عن الحلبي قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل جعل لله عليه شكراً أن يحرم من الكوفة قال فليحرم من الكوفة وليف لله بما قال (وعن على بن حمزة) قال كتبت الى أبى عبدالله عليه السلام اسأله عن رجل جعل لله

عليه أن يحرم من الكوفة قال يحرم من الكوفة (وعن أبي بصير) عن أبي عبدالله عليه السلام قال سمعت يقول لو أن عبداً أنعم الله عليه نعمة أو ابتلاه ببلية فعافاه من تلك البلية فجعل على نفسه أن يحرم بخراسان كان عليه أن يتم (كان ان) صحة الصوم في السفر اذا نذر أن يصومه سفراً وحضراً قد أفتى بها الشيخان واتباعهما أيضاً على ما في المدارك (قال) واستدل عليه في التهذيب (بما رواه) عن ابراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن عليه السلام قال سألته عن الرجل يجعل لله عليه صوم يوم مسمى قال يصوم أبداً في السفر والحضر فانه حمل هذه الرواية على من نذر يوما وشرط على نفسه أن يصوم في السفر والحضر (واستدل) على هذا التأويل (بما رواه) عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد وعبدالله بن محمد عن علي بن مهزيار قال كتب اليه بندار مولى ادريس يا سيدي نذرت ان أصوم كل يوم سبت وان أنا لم اصمه ما يلزمني من الكفارة فكتب قرأته لا تتركه الا من علة وليس عليك صومه في سفر ولا مرض الا أن يكون نويت ذلك (الحديث).

(أقول) أما الرواية الأولى فهي على الظاهر في مطلق المنذور المعين لا في خصوص المنذور سفراً وحضراً وهي مما لا تقاوم موثقتي زرارة وكرام الواردتين في المنذور المعين المانعتين عنه في السفر (قال زرارة) قلت لأبي جعفر عليه السلام أن أمي كانت جعلت عليها نذراً ان ردّ الله بعض ولدها من شيء كانت تخافه عليه أن تصوم ذلك اليوم الذي يقدم فيه ما بقيت فخرجت معنا مسافرة الى مكة فاشكل علينا لمكان النذر أتصوم أم تفطر فقال لا تصوم وضع الله عزوجل عنها حقه وتصوم هي ما جعلت على نفسها الحديث (وقال كرام) قلت لأبي عبدالله عليه السلام اني جعلت على نفسي أن أصوم حتى يقوم القائم فقال صم ولا تصم في السفر ولا العيدين (الحديث) (وأما

الرواية الثانية) فهي وان كانت أخص مضمونا من أخبار المنع عن الصوم فى السفر ولكن رفع اليد عن عمومات تلك الأخبار الكثيرة المتعضدة بعضها ببعض سيما مع اشتمال بعضها على تشديدات عظيمة بمجرد هذه الرواية الثانية مما لا يخلو عن اشكال خصوصاً مع اشتمالها على ما لا يقول به أحد من الصوم فى المرض اذا كان من نيته ذلك والله العالم .

﴿ قوله نعم لا بأس بالتمسك به فى جوازه بعد احراز التمكن منه والقدرة عليه فيما لم يؤخذ فى موضوعاتها حكم أصلا . . . الخ ﴾ استدراك عن قوله لا مجال لتوهم الإستدلال بالعمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية . . . الخ وحاصله أنه نعم لو فرض أنه لم يؤخذ فى موضوع الحكم الثانوى كوجوب الوفاء بالنذر أو وجوب اطاعة الوالد أحد الأحكام المتعلقة بالفعل بعنوانه الأولى من الرجحان أو الجواز أو غير ذلك فحينئذ بمجرد أن تعلق النذر أو تعلق أمر الوالد بشىء واحرز التمكن منه والقدرة عليه لإعتبارهما عقلا فلا بأس بالتمسك بعموم دليله لوجوب الإتيان بذلك الشىء وان لم يحرز رجحانه أو جوازه اذ المفروض أنه لم يؤخذ فى موضوعه الرجحان أو الجواز كى تكون الشبهة مصداقية ولم يجز التمسك بالعموم فيهـــا فاذا تمسك بعموم دليله ووجب الإتيـان بذلك الشىء ثبت رجحانه أو جوازه قهراً ضرورة ان كل واجب ولو بمقتضى العموم هو راجح أو جايز ولـكنه مجرد فرض فى مثل النذر واطاعة الوالد وأشباههما من العناوين الثانوية وذلك لوضوح أخذ الرجحان أو الجواز فى موضوعها شرعا وان لم يؤخذ ذلك فى موضوع بعض العناوين الثانوية مثل الإضطرار والإكراه والخطأ والنسيان ونحو ذلك .

﴿ قوله واذا كانت محكومة بعناوينها الأولية بغير حكمها بعناوينهـــا

الثانوية . . . الخ ﴾ إشارة إلى مطلب جديد غير ما تقدم ومضى (وحاصله) ان الافعال إذاكانت محكومة بعناوينها الاولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية فتقع المزاحمة بين المقتضيين (فان كان) أحد الحكمين استحبابياً والآخر تحريمياً قدم التحريمي على الإستحبابي فاذا التمس المؤمن أو المؤمنة أمراً غير مشروع من كذب أو غيبة أو نحوهما يراعى الحرمة ولا يراعى استحباب إجابة المؤمن أو المؤمنة (وإن كان) أحد الحكمين إيجابيا والآخر تحريمياً قدم أهمهما ملاكا وأقواهما مناطاً كما إذا توقف إحياء نفس محترمة على إجتياز ارض غصبي فني الإجتياز يقدم الوجوب الغيري الطارى بعنوان ثانوى على الحرمة النفسية الأولية (وإذا لم يكن) أحدهما أهم فتتخير عقلا وهو المقصود من قول المصنف فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر كالإباحة يعني بها العقليـــة وهي التخيير لا الإباحة الشرعية وقد تقدم في باب الإجتماع أن المجمع هو من باب التزاحم وأنه محكوم بكلا الحكمين الا انهما لا يكونان منجزين الا الأهم منهما ان كان أحدهما أهم والا فتتخير بينهما عقلا فتذكر .

﴿ قوله والا لزم الترجيح بلا مرجح . . . الخ ﴾ أى وان أثر أحدهما مع عدم كون الاقوى في البين لزم الترجيح بلا مرجح .

﴿ قوله وأما صحة الصوم في السفر بنذره فيه بناء على عدم صحته فيه بدونه وكذا الإحرام قبل الميقات . . . الخ ﴾ شروع في تصحيح المؤيدين المذكورين حيث يشكل الأمر في تصورهما ثبوتاً نظراً الى قيام الدليل على اعتبار الرجحان في متعلق النذر وقيام الدليل أيضاً على بطلان الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات فمع الدليلين المذكورين كيف يعقل صحة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بالنذر والدليل التعبدى وان ورد بصحتها بالنـــذر ولكن الأخذ به فرع امكان المدلول ثبوتاً (فيقول) ما حاصله ان صحة الصوم

فى السفر والإحرام قبل الميقات بالنذر يكون بأحد وجوه ثلاثة.

(الأول) أن يكون ما دل على صحتهما بالنذر كاشفاً عن رجحانهما ذاتاً وانما لم يؤمر بهما استحباباً أو وجوباً بل ورد النهى عنهما شرعا لاقتران رجحانهما بمانع لا يرتفع الا بالنذر فاذا تعلق بهما النذر ارتفع المانع.

(الثانى) أن يكون ما دل على صحتهما بالنذر كاشفاً عن صيرورتهما راجحين بالنذر بعد ما لم يكونا راجحين ذاتاً.

(الثالث) أن يكون ما دل على صحتهما بالنذر مخصصاً لما دل على اعتبار الرجحان فى متعلق النذر فيعتبر فى متعلقه الرجحان الا فى هذين الموردين (ثم ان المصنف) لم ينظم كلامه فى المقام فقبل أن يذكر الوجه الثالث شرع فى بيان اشكال يرد على كل من الوجه الثانى والثالث دون الأول وقد أشار اليه بقوله لا يقال . . . الخ (وحاصل الاشكال) أنه لا ريب فى أن الوجوب الحادث بالنذر وجوب توصلى يسقط بمجرد الاتيان بالمنذور ولو لا بقصد القربة وان توقف الامتثال وحصول الثواب على الاتيان به بقصد القربة كما لا ريب فى ان كلا من الصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات بعد ما تعلق النذر به يكون عباديا لا يسقط الغرض منه الا بقصد القربة وعليهما فقد يقال من أين نشأت عباديتهما بعد الالتزام بعدم رجحانهما ذاتاً كما هو مفروض الوجه الثانى والثالث ومن هنا يظهر أنه لا اشكال على الوجه الأول كما أشرنا آنفاً هذا حاصل الاشكال (وأما الجواب عنه) فحاصله أن المقصود فى الوجه الثانى من صيرورة الصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات راجحين بتعلق النذر بهما هو عروض عنوان راجح عبادى لهما وحدوث ملاك واجب تعبدى فيهما بسبب النذر فالعبادية وعدم السقوط الا بقصد القربة هى لهذه الجهة لا لمجرد صيرورتهما راجحين بالنذر كى يقال ان الوجوب الحادث بالنذر توصلى فمن

أين نشأ عباديتهما (وأما حاصل الجواب) على الوجه الثالث فهو أن الوجوب الحادث فيهما بالنذر وان كان توصلياً لا تعبدياً ولكنه يكفي في اعتبار قصد القربة فيهما تعلق النذر باتيانهما متقرباً بهما الى الله تعالى (وبعبارة أخرى) قصد القربة فيهما ليس لصيرورتهما عباديين بالنذر بل لأجل تعلق النذر باتيانهما متقرباً بهما الى الله تعالى ومن المعلوم أنه اذا نذر اتيانهما على وجه خاص فلا محالة لا يحصل الوفاء به الا اذا أتى بهما على ذلك الوجه .

(أقول) أما الوجوه الثلاثة المتقدمة في تصوير صحة الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات بالنذر فالأقرب من بينها هو الوجه الثالث وهو الالتزام بتخصيص أدلة اعتبار الرجحان في متعلق النذر بما دل على صحة الصوم في السفر والاحرام قبل الميقـــات بالنذر فان الوجه الأول وهو الالتزام برجحانهما ذاتاً مع الاقتران بمانع يرتفع بالنذر بعيد جداً والوجه الثاني وهو الالتزام بحدوث الرجحان بتعلق النذر بهما غير معقول فان النذر بمقتضى ما دل على اعتبار الرجحان في متعلقه يتوقف على رجحان متعلقه فلو توقف رجحان متعلقه على النذر لدار (وأما الجوابان) المذكوران عن اعتبار قصد القربة فالمتعين من بينهما هو الجواب الاول وهو الالتزام بحدوث عنوان راجح عبادي وملاك واجب تعبدي فيهما بسبب النذر (وأما الجواب الثاني) وهو كون قصد القربة فيهما لاجل تعلق النذر باتيانهما متقرباً بهما الى الله (ففيه ما لا يخفى) فان قصد القربة مما يعتبر فيهما مطلقاً ولو من دون أن يشترط في النذر اتيانهما متقرباً بهما الى الله تعالى (مضافا) الى ما يرد على النذر باتيانهما متقرباً بهما الى الله من الدور الذي ستعرف تفصيله فبالنتيجة نختار الجواب الاول من الجوابين المذكورين ونجريه على الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة المتقدمة (فيكون الوجه) الوجيه بالآخرة في تصوير صحة الصوم في السفر والإحرام

قبل الميقات بالنذر هو الالتزام بتخصيص ادلة اعتبار الرجحان فى متعلق النذر بدليل تعبدى خاص فيهما (وأما اعتبار قصد القربة) فيهما مع كون وجوب الوفاء الحادث فيهما بالنذر توصليا لا يعتبر فيه قصد القربة فيلتزم أنه لحدوث عنوان راجح عبادي وملاك واجب تعبدى فيهما بسبب النذر فتدبر وتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله كاشف عن رجحانهما ذاتا فى السفر وقبل الميقات . . . الخ ﴾ اشارة الى الوجه الاول من الوجوه الثلاثة المتقدمة فى تصوير صحة الصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات بالنذر .

﴿ قوله وأما لصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما . . . الخ ﴾ اشارة الى الوجه الثانى من الوجوه الثلاثة المتقدمة .

﴿ قوله لا يقال لايجدى صيرورتهما راجحين بذلك . . . الخ ﴾ شروع فى اشكال اعتبار قصد القربة فى الصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات بعد تعلق النذر بهما مع كون الامر الحادث بالنذر توصليا لا تعبديا .

﴿ قوله فانه يقال عباديتهما . . . الخ ﴾ شروع فى الجواب عن اشكال اعتبار قصد القربة فى الصوم والاحرام لكنه جار على خصوص الوجه الثانى من الوجوه الثلاثة المتقدمة .

﴿ قوله ملازم لتعلق النذر بهما . . . الخ ﴾ كان اللازم أن يقول لازم لتعلق النذر بهما فان تعلق النذر علة لعروض عنوان راجح عبادى لهما وهو لازمه ومعلوله لا انهما ملازمان فى عرض واحد .

﴿ قوله هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان فى متعلق النذر . . . الخ ﴾ اشارة الى الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة المتقدمة وقـــد أشرنا أن المصنف قد خالف النظم والترتيب فكان اللازم تعرضه له بعد

الوجهين المتقدمين بلا فصل قبل أن يتعرض اشكال اعتبار قصد القربة فى الصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات ولم يفعل .

﴿ قوله وإلا أمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارى عليهما ... الخ ﴾ شروع فى الجواب عن إشكال إعتبار قصد القربة فى الصوم والإحرام على الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة المتقدمة .

﴿ قوله فانه وان لم يتمكن من اتيانهما كذلك قبله . . . الخ ﴾ دفع لما قد يقال من أنه كيف يتعلق النذر باتيانهما متقربا بهما إلى الله تعالى مع عدم كونهما راجحين ذاتا كما هو المفروض فى الوجه الثانى والثالث (وبعبارة أخرى) إن الإتيان بهما متقربا قبل النذر غير مقدور لعدم رجحانهما ذاتا فكيف يتعلق النذر باتيانهما كذلك (وحاصل الدفع) أن الإتيان بهما كذلك قبل النذر وإن كان غير مقدور ولكن المعتبر فى النذر عقلا هو القدرة على المنذور حين العمل لا حين النذر ومن المعلوم أنه حين العمل يمكن الإتيان بهما متقربا الى الله تعالى وذلك لوجوبهما بسبب النذر (وفيه) أن القدرة حين العمل وإن كانت مما تكفى ولكنها إذا كانت حاصلة بطبعها لا بسبب النذر وإلا لزم الدور كما لا يخفى فان النذر يتوقف على القدرة حين العمل والقدرة حين العمل يتوقف على النذر حسب الفرض وهو دور صريح لا مناص عنه ولا منجى .

بقى شىء

﴿ قوله بقى شىء .. الخ ﴾ وحاصله أنه إذا قال مثلا أكرم العلماء ونحن نعلم أن زيداً لا يجب اكرامه قطعاً ولا نعلم أنه هل هو عالم قد خرج عن تحت العموم بالتخصيص أو أنه جاهل خارج عنه تخصصاً فباصالة العموم هل يحكم

أنه خارج تخصصاً وأنه جاهل ليس بعالم على نحو يرتب عليه أحكام الجاهل أم لا (فيقول المصنف) إن فى الحكم بذلك إشكال .

(أقول) بل لا إشكال فى عدم الحكم به نظراً إلى ما أشرنا قبلا من أن التمسك باصالة العموم إنما هو عند إحتمال التخصيص وخروج فرد خاص أو صنف خاص أو عند إحتمال عدم إرادة المكلف له ثبوتاً مع عدم اظهاره اثباتاً لحكمة مقتضية له كل ذلك بعد احراز فردية الفرد ومصداقية المصداق وأما عند إحتمال التخصص والخروج الموضوعي وكون الشبهة مصداقية فلا يكاد يتمسك بالعموم ويحرز به شيء لافردية الفرد كما توهمه المتمسك بعموم أوفوا بالنذور لصحة الوضوء بمايع مضاف إذا تعلق به النذر بالتقريب المتقدم ولا عدم فرديته وخروجه عن تحت العام بالتخصص كما فى المقام (وأما ما تقدم) من المصنف فى المخصص المنفصل اللبى من جواز التمسك بعموم لعن الله بنى أمية قاطبة للحكم بعدم كون الفرد المشتبه مؤمناً بتقريب أن الفرد المشكوك جائز اللعن بمقتضى العموم وكل من جاز لعنه فهو ليس بمؤمن فهذا ليس بمؤمن (فهو إنما كان) فى الشبهات المصداقية للخاص اللبى كما أشرنا قبلا بعد إحراز مصداقيته للعام لا فى الشبهات المصداقية لنفس العام كما فى المقام (مضافا) إلى ما عرفته منا من أن التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية للخاص اللبي أيضاً مما لا يجوز فتذكر ولا تنس .

﴿ قوله والمثبت من الأصول اللفظية وإن كان حجة الا أنه لابد من الإقتصار على ما يساعد عليه الدليل ... الخ ﴾ وحاصله أن المثبت من الأصول اللفظية كاصالة العموم وإصالة الإطلاق وإصالة الحقيقة التى مرجعها الى أصل واحد وهو إصالة الظهور وإن كانت حجة نظراً إلى كونها امارات ظنية وادلة إجتهادية لا اصولا عملية التى لا تقوى على إثبات اللوازم العقلية أو العادية

كالاستصحاب وقاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ بناء على كونها اصولا عملية ولكنها مع ذلك لابد من الاقتصار على ما يساعده دليل الاعتبار ولا دليل للاصول اللفظية سوى بناء العقلاء ولم يثبت منهم بناء على الأخذ باللازم فى مثل المقام بحيث يبنون على اصالة العموم ويأخذون بلازمها العقلى من كون زيد المعلوم عدم وجوب إكرامه جاهلا ليس بعالم .

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص

﴿ قوله فصل هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فيه خلاف وربما نفى الخلاف عن عدم جوازه بل أدعى الاجماع عليه ... الخ ﴾ (قال فى التقريرات) الحق كما عليه المحققون عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص عن المخصص وربما نفى الخلاف فيه كما عن الغزالى والآمدى بل أدعى عليه الاجماع كما عن النهاية وحكى عن ظاهر التهذيب اختيار الجواز وتبعه العميدى والمدقق الشيروانى وجماعة من الأخبارية منهم صاحب الوافية وشارحها ومال اليه بعض الأفاضل فى المناهج (إلى أن قال) ونقل التفصيل بين ضيق الوقت فالجواز وبين عدمه فالمنع عن بعض (إنتهى) .

﴿ قوله والذى ينبغى أن يكون محل الكلام فى المقام أنه هل يكون اصالة العموم متبعة مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصص . . . الخ ﴾ (وتوضيح المقام) مما يحتاج الى ذكر مقدمة وهى أن القائلين بوجوب الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام قد استندوا الى وجوه متفرقة .

(منها) ما نسبه التقريرات الى الزبدة (وحاصله) أن الاصول اللفظية كاصالة العموم واصالة الاطلاق واصالة الحقيقة مبتنية على الظن الشخصى وهو

لا يحصل الا بالفحص وقد نسب ما يقرب من ذلك الى بعض الأعلام فى الاشارات مما محصله ان اطاعة الله واطاعة خلفائه واجبة وهى لا تتحقق الا بعد العلم بالمراد أو الظن وهو لا يحصل الا بالفحص (وفيه ما لا يخفى) فان مرجع تلك الأصول كلها الى اصالة الظهور والظهور حجة مطلقاً من غير تقييد بإفادته الظن الشخصى على ما ستعرف تفصيله فى محله فانتظر .

(ومنها) ما استند اليه المحقق القمى (ومحصله) بعد التدبر التام فى كلام له طويل أن العمومات بل مطلق الظواهر بل عموم الأدلة الشرعية كخبر الثقة وغيره حجة لخصوص اصحاب النبى والأئمة صلوات الله وسلامه عليهم لأنهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطاباتهم وموجودين فى عصرهم وأما نحن المتأخرون عنهم بزمان طويل فهى حجة لنا من باب الظن المطلق الثابت اعتباره بدليل الانسداد والقدر المتيقن من اعتباره هو الظن الحاصل بعد الفحص واليأس (وفيه ما لا يخفى أيضاً) لما ستعرف فى البحث الآتى من عدم اختصاص خطاباتهم بالمشافهين فقط كما انك ستعرف فى بحث الظنون عدم انسداد باب العلمى علينا وان انسد باب العلم غالباً (وعليه) فلا تصل النوبة الى الظن المطلق ليكون القدر المتيقن منه هو الظن الحاصل بعد الفحص واليأس .

(ومنها) ما اعتمد عليه التقريرات بنفسه كما صرح به عند بيان مقدار الفحص وقد عبّر عنه بعمدة الوجوه (قال) ورابعها وهو العمدة أن العلم الاجمالى بورود معارضات كثيرة بين الامارات الشرعية التى بايدينا اليوم حاصل لمن لاحظ الكتب الفقهية واستشعر اختلاف الأخبار والمنكر انما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان بذلك ولا يمكن اجراء الأصول فى اطراف العلم الاجمالى كما قررنا فى محله فيسقط العمومات عن الحجية للعلم بتخصيصها اجمالا عند عدم الفحص وأما بعد الفحص فيستكشف الواقع ويعلم أطراف الشبهة

تفصيلا بواسطة الفحص (وفيه) ان المعلوم بالإجمال هو مقدار معين ومازاد عليه مشكوك بدوي والعلم الإجمالي مما ينحل بعد الظفر على المخصصات والمعارضات بمقدار المعلوم بالإجمال فاذا انحل العلم فمقتضى هذا الوجه أن العمل بالعام بعد هذا مما لا يحتاج إلى الفحص وهو كما ترى وذلك لما ستعرف من لزوم الفحص حتى في فرض انحلال العلم الإجمالي بالمنافيات (هذه عمدة الوجوه) التي ذكرها التقريرات لوجوب الفحص وإلا فهي كثيرة متعددة كما يظهر بمراجعته .

(ثم ان) جميع ما ذكر إلى هنا كان حاصل المقدمة وإذا عرفتها فنقول حاصل كلام المصنف أن الذي ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام هو ان إصالة العموم هل هي حجة مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصص وهذا بعد الفراغ عن كون إعتبارها من باب الظن الخاص لا من باب الظن المطلق كما أفاد القمي ومن باب الظن النوعي لا من باب الظن الشخصي كما ادعى الزبدة والإشارات ولعموم المكلفين من المشافه وغير المشافه لا لخصوص المشافهين فقط كما ادعاه القمي أيضاً كما أنه ينبغي أيضاً أن يكون محل الكلام هو ما لم يعلم بتخصيص العموم تفصيلا ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالا بأن انحل العلم الإجمالي بالفحص والظفر على المقدار المعلوم بالإجمال لا في خصوص ما إذا علم إجمالا بالمعارضات والمنافيات كما عرفته من التقريرات وقد أشار المصنف الى هذا كله بقوله بعد الفراغ من اعتبارها بالخصوص في الجملة الى قوله وعليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به . . . الخ .

(أقول) ان صريح المصنف هنا كما سمعت هو ان الذي ينبغي أن يكون محل الكلام هي اصالة العموم وسيأتي اخراجه اصالة الحقيقة عن محل النزاع بدعوى أن احتمال قرينة المجاز مما اتفقت كلماتهم على عدم الإعتناء به ولو قبل

الفحص (ولكن الحق) أن الذى ينبغى أن يكون محل الكلام هو مطلق العمل بظواهر الكتاب والسنة سواء كانت اصالة العموم أو اصالة الإطلاق أو اصالة الحقيقة بل مطلق الأدلة الإجتهادية كخبر الثقة ونحوه بأن يقع الكلام فى أنه هل يجوز العمل بالأدلة الإجتهادية أو الإفتاء على طبقها فى الفقه للمقلدين بمجرد الظفر عليها بلا فحص ولا تتبع عما ينافيها من المعارضات عما هو أقوى منها دلالة أو سنداً أم لايجوز ذلك كله أصلا (وهذا هو) ظاهر المحقق القمى بل وظاهر التقريرات أيضاً بل صريحه فيما تقدم من كلامه حيث قال إن العلم الإجمالى بورود معارضات كثيرة بين الأمارات الشرعيـــة التى بأيدينا اليوم حاصل لمن لاحظ الكتب الفقهية واستشعر اختلاف الأخبار . . . الخ (وأصرح من الكل) ما نسبه التقريرات الى البهائى وغيره (قال) أنه صرح شيخنا البهائى وغيره على أن النزاع فى هذه المسألة من جزئيات النزاع فى جواز العمل بالأدلة الشرعية قبل الفحص عن المعارض ولو كان الدليلان متباينين وانما الوجه فى افرادهم هذا نظراً الى أن وجود المعارض هنا أقوى (انتهى) (وفى المعالم) ما لفظه فالأقوى عندى أنه لايجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك فى كل دليل يحتمل أن يكون له معارض احتمالا راجحاً فانه فى الحقيقة جزئى من جزئياته (انتهى) .

﴿ قوله من اعتبارها بالخصوص . . . الخ ﴾ أى من باب الظن الخاص لا من باب الظن المطلق كما تقدم من المحقق القمى .

﴿ قوله فى الجملة . . . الخ ﴾ اشارة الى الترديد الحاصل فى اعتبار اصالة العموم مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصص .

﴿ قوله فالتحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما اذا كان فى

معرض التخصيص ... الخ ﴾ وحاصل التحقيق أن مدرك حجية اصالة العموم بل كل أصل لفظي وإن شئت قلت مدرك حجية الظواهر كلها كما سيأتي في محله هو بناء العقلاء على العمل بها ولم يستقر بنائهم فيما اذا كانت العمومات في معرض التخصيص فلو علموا أن أحداً من مواليهم العرفية يتكل كثيراً ما في تخصيص عمومات كلامه على مخصصات منفصلة لم يعملوا بها بمجرد الظفر على عام من العمومات الصادرة منه ما لم يتفحصوا بقدر وسعهم عن المخصص وهكذا الأمر في تقييد المطلقات بل وقرينة التجوز أيضاً الصارفة عن المعنى الحقيقي وان لم يقل به المصنف ومن المعلوم أن عمومات الكتاب والسنة هي من هذا القبيل بخلاف غالب العمومات الواقعة في ألسنة أهل المحاورات فيعمل بها مطلقاً ولو قبل الفحص عما يخصصها.

(أقول) أما عمومات الكتاب بل مطلق ظواهرها فهي من هذا القبيل قطعاً (وأما عمومات السنة) بل مطلق ظواهرها وان لم تكن من هذا القبيل في عصر النبي والأئمة عليهم السلام فان الأصحاب على الظاهر كانوا يعملون بها من دون فحص عما ينافيها ولكنها بعد انقضاء عصرهم وصدور الأخبار الكثيرة عنهم وكثرة المخصصات والمقيدات بل مطلق المعارضات والمنافيات لها قد صارت هي من هذا القبيل جداً فهي تكون في معرض التخصيص أو التقييد ونحوهما غير أن هذا مما لا يكفي مدركا لما جعلناه محلا للكلام من أنه هل يجوز العمل بمطلق الادلة الإجتهادية في الفقه بلا شرط وقيد أو لا يجوز الا بعد الفحص بحد اليأس (وبعبارة أخرى) لو كان المبحوث عنه هو خصوص الادلة الاجتهادية التي مدركها بناء العقلاء فقط كالظواهر فكان يصلح المعرضية للتخصيص أو التقييد أو المعارض الاقوى لان يكون وجهاً لوجوب الفحص فيها بحد اليأس نظراً الى عدم استقرار سيرتهم على العمل بها فيما

كانت الظواهر في معرض المنافيات والمعارضات الا بعد ذلك ولكن محل البحث كما عرفت منا حيث لا يختص بها بل يجب الفحص حتى في الادلة الإجتهادية التي مدركها دليل شرعي كخبر الثقة الثابت اعتباره بالاخبار المتواترة كما سيأتي في محله وان استدل له بالسيرة العقلائية أيضاً فلا يكاد يتم فيه هذا الوجه وذلك لجواز أن يقال ان دليل اعتبار خبر الثقة مطلق شرعا غير مشروط بالفحص ولا اجماع في المسألة بعد ما عرفت من وجود المخالف فيها كي نقيد به اطلاقه (وعليه) فلابد حينئذ من الاستناد الى وجه آخر لوجوب الفحص عما يعارض خبر الثقة (فنقول) الظاهر أن الوجه الوجيه لوجوب الفحص عما يعارضه وينافيه وعدم جواز العمل به بمجرد الظفر عليه هو عدم احراز حجيته بلا فحص عن المعارض له اذ لو كان في المسألة أخبار ثقات أرجح منه سنداً وأكثر عدداً لم يكن ذلك حجة قطعاً والتمسك لحجيته حينئذ بعموم دليل الاعتبار تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لوضوح عدم شموله لكلا الطرفين من المتعارضين (وأما التخيير الشرعي) عند التعارض مطلقاً ولو مع رجحان أحد الطرفين بدعوى أن الترجيح يستحب شرعا جمعاً بين أخباره وأخبار التخيير كما سيأتي من المصنف وغيره فهو انما يكون في الخبرين المتعارضين لا في الخبر المعارض باخبار ثقات متعددة فان في مثله مما لا يمكن القول بالتخيير قطعاً لانصراف أخبار التخيير عنه (وعليه) فاذا احتملنا في المسألة وجود أخبار ثقات على خلاف الخبر الذي قد ظفرنا عليه فقد احتملنا قهراً عدم حجيته من أصله ومع عدم احراز حجيته لا يكاد يمكن العمل به أصلا وهذا واضح .

﴿ قوله وقد ظهر لك بذلك أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضية له . . . الخ ﴾ ولا يخرج العام عن المعرضية له الا بالفحص بمقدار

يحصل معه الوثوق والاطمينان بانتفاء المخصص له فعند ذلك يبنى العقلاء على العمل به والأخذ بظهوره وإلا فلا كما ان هذا المقدار مما يكفى فى الفحص عن المعارض لخبر الثقة أيضاً فاذا حصل الوثوق بانتفاء المعارض له فقد جاز الأخذ به وإلا فلا فان الوثوق مدار عمل العقلاء باجمعهم وإلا لاختل نظامهم ولم يستقم أمر معاشهم وسيأتى لذلك مزيد توضيح إنشاء الله تعالى فى حجية خبر الواحد فانتظر .

﴿ قوله كما أن مقداره اللازم منه بحسب ساير الوجوه التى استدل بها . . . الخ ﴾ (فالمقدار اللازم) من الفحص بحسب الوجه الذى استدل به (التقريرات وهو العلم الإجمالى بورود معارضات كثيرة بين الأمارات الشرعية التى بأيدينا هو أن يتفحص فى المسألة بمقدار تخرج هى عن اطراف العلم الإجمالى أو يتفحص فى مجموع المسائل حتى يظفر على المعارضات بمقدار المعلوم بالإجمال فينحل العلم الإجمالى من أصله وتكون بقية المسائل من الشبهات البدوية (والمقدار اللازم) بحسب الوجه الذى استدل به الزبدة وصاحب الإشارات من اعتبار الظن الشخصى بالمراد هو أن يحصل الظن بعدم المخصص (والظاهر أن المقدار اللازم) بحسب الوجه الذى استند اليه المحقق القمى من كون الخطابات حجة للمشافهين وان حجيتها لغيرهم من باب الظن المطلق وان المتيقن من اعتباره هو الحاصل بعد الفحص ان يتفحص فى كل مسألة إلى أن يحصل الوثوق بعدم المعارض (وعليه) فالمقدار اللازم من الفحص ما يختلف باختلاف الوجوه التى يستند اليها فى المسألة فيجب على كل مجتهد أن يلحظ الوجه الذى قد استند اليه واعتمد عليه وهذا أيضاً واضح .

﴿ قوله ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال أنه كان ولم يصل . . . الخ ﴾ نعم الظاهر عدم لزومه كما ذكر المصنف لكن لا

يختص ذلك بالمخصص فقط بل لا يلزم الفحص عن المقيد المتصل أيضاً أو عن قرينة المجاز المتصلة باحتمال انها كانت ولم تصل فان العقلاء لا يكاد يعتنون بهذا الإحتمال أبداً حتى فى ظواهر الكتاب والسنة فان ظواهرهما وان قلنا إنها معرض للمنافيات والمعارضات ولا تخرج عن المعرضية الا بالفحص عنها ولكنها للمنافيات المنفصلة الواردة بعداً لا المتصلة بها باحتمال انها كانت ولم تصل الينا .

﴿ قوله بل حاله حال إحتمال قرينة المجاز وقد اتفقت كلماتهم على عدم الإعتناء به . . . الخ ﴾ الظاهر أنه اخذ دعوى إتفاق الكلمات على عدم الإعتناء باحتمال قرينة المجاز من القائل بجواز التمسك بالعام قبل الفحص (قال فى المعالم) أحتج بجواز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص فى التمسك بالعام لوجب طلب المجاز فى التمسك بالحقيقة بيان الملازمة أن ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود فى المجاز لكن اللازم أعنى طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض أيضاً بحمل الألفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته (انتهى)

(أقول) وظاهر المصنف عدم الإعتناء باحتمال قرينة المجاز مطلقاً حتى فى المنفصلة (وفى إطلاقه نظر) فان الإحتمال المذكور وان كان ملغى مطلقاً فى كلمات أهل المحاورة ولكنه ليس ملغى فى الفاظ الكتاب والسنة اذا كان فى القرينة المنفصلة فانها كما هى معرض للتخصيص بمخصص منفصل أو للتقييد بمقيد كذلك فكذلك هى معرض للتجوز بالقرينة المنفصلة كما لا يخفى .

ايقـــاظ

﴿ قوله ايقاظ لا يذهب عليك الفرق بين الفحص ها هنا وبينه فى الأصول العملية . . . الخ ﴾ وحاصله أنه كما يشترط فى العمل بالعام الفحص عن المخصص فكذلك يعتبر فى جريان الأصول العملية فى الشبهات الحكمية من البراءة والإستصحاب وغيرهما الفحص عن الدليل الإجتهادى كما سيأتى فى خاتمة الأصول انشاء الله تعالى غير أن الفحص هنا فحص عما يزاحم الحجية وهناك بدون الفحص لا حجة أصلا (ثم إن المصنف) قد أخذ هذا الفرق من التقريرات حيث ادعى فى الفرق بين المقامين أن البراءة قبل الفحص مما لا مقتضى له بخلاف العام فالمقتضى فيه قبل الفحص موجود لظهور اعتبار العام سنداً ودلالة غايته أنه تتفحص عن المانع عنه .

(أقول) ان الفرق المذكور انما يتم فى خصوص البراءة العقلية فان موضوعها اللابيان وبدون الفحص لا يحرز موضوعها كى تكون حجة وأما البراءة الشرعية أو الاستصحاب أو قاعدة الطهارة بناء على جريانها فى الشبهات الحكمية فالمقتضى فيها موجود كالعام بعينه وهو اطلاق أدلتها (وعليه) فالفحص فى الجميع فحص عما يزاحم الحجية الا فى خصوص البراءة العقلية فانها بدون الفحص لا حجية لها أصلا ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم فافهم جيداً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

في الخطابات الشفاهية

﴿ قوله فصل هل الخطابات الشفاهية مثل يا أيها المؤمنون . . . الخ ﴾ ليس في القرآن المجيد من أوله الى آخره مثل يا أيها المؤمنون وانما فيه يا أيها الذين آمنوا ولعل مقصود المصنف هو مجرد التمثيل لا ذكر ما في الكتاب العزيز وعلى كل حال لو قال يا أيها الذين آمنوا كان أولى

﴿ قوله يختص بالحاضر مجلس التخاطب أو يعم غيره من الغائبين بل المعدومين ... الخ ﴾ ظاهر العناوين هو الدوران بين الاختصاص بالموجودين أو الشمول المعدومين وظاهر الموجودين كما في الفصول هو مطلق من كان موجوداً في زمن الخطاب سواء كان حاضراً في مجلس الخطاب أم كان غائباً عنه ولكن (قال في الفصول) وربما فسر أي المعدومين بغير الموجودين في مهابط الوحي وله وجه (انتهى) وعلى هذا التفسير يكون الدوران بين الحاضرين في مجلس الخطاب وبين غيرهم مطلقاً سواء كان غائباً أو معدوما وقد صرح بعدم الفرق بين الغائب والمعدوم صاحب التقريرات (فقال) في التنبيه الاول الظاهر عدم الفرق بين المعدوم والغائب عن مجلس الخطاب في عدم تحقق المخاطبة معه لولا التنزيل كما تقدم اليه الاشارة واستواء الكل بالنسبة اليه تعالى غيبة وحضوراً لا يجدي في المقام (انتهى) وهو كلام جيد متين لما ستعرف من أن المخاطب الحقيقي هو خصوص الحاضر الملتفت فلا فرق اذاً في غيره بين أن يكون معدوما رأساً أو يكون موجوداً غير حاضر أو حاضراً غير ملتفت

﴿ قوله فيه خلاف . . . الخ ﴾ (نسب في المعالم) القول بعدم الشمول للمعدومين الى أصحابنا وأكثر أهل الخلاف قال وذهب قوم منهم الى تناوله

بصيغته لمن بعدهم أى تناول ما وضع لخطاب المشافهة (ونسب فى الفصول) القول بالشمول للمعدومين إلى الحنابلة (وحكى فى التقريرات) بعد ما أختار فى صدر المسألة شمول الخطاب للمعدومين على وجه الحقيقة أقوالا عديدة (منها القول) بالشمول من دون تصريح بكونه على وجه الحقيقة أو المجاز (ومنها القول) بالشمول حقيقة لغة (ومنها القول) بالشمول حقيقة شرعا (ومنها القول) بامكان الشمول على وجه المجاز بنحو من التنزيل والإدعاء إذا كان فيه فائدة يتعلق بها أغراض أرباب المحاورة وأصحاب المشاورة (قال) ولعله المشهور كما قيل.

(أقول) وهو الأقرب كما ستعرف تفصيله.

﴿قوله فاعلم أنه يمكن أن يكون النزاع . . . الخ﴾ وحاصله أنه يمكن أن يكون النزاع فى هذا البحث على أحد وجوه ثلاثة:

(الأول) أن التكليف المتكفل له الخطابات الشفاهية هل يصح تعلقه بالمعدومين أم لا (والظاهر) أن النزاع بهذا الوجه وإن كان أمرا ممكنا ثبوتا ولكنه بعيد عما وقع بينهم من النزاع خارجا.

(الثانى) أن المخاطبة هل تصح حقيقة مع المعدومين بل الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعة لذلك كأدوات النداء وبعض الضمائر المتصلة أو المنفصلة كما فى افعل وافعلا وافعلوا أو اياك واياكما واياكم أو أنت وأنتما وأنتم إلى غير ذلك من صيغ الخطاب أو بنفس توجيه الكلام اليهم بدون أدوات الخطاب مثل ما يتوجه الكلام الى الموجود الحاضر كما فى قولك لدى التكلم معه جاء زيد أو ذهب عمرو أو مات بكر وأشباه ذلك أم لا تصح (ظاهر الفصول) أن النزاع فى المقام هو بهذا الوجه (قال قدس سره) وكيف كان فالكلام فى المقام من جهة توجه الخطاب إلى المعدوم لا من جهة

إطلاق لفظ الناس أو الذين آمنوا عليه (إنتهى) .

(الثالث) أن الألفاظ الواقعة عقيب أدات الخطاب كلفظة الناس في قوله تعالى يا ايها الناس أو لفظة الذين آمنوا في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا هل تعم الغائبين أو المعدومين أم لا (ظاهر التقريرات) أن النزاع في المقام هو بهذا الوجه نظراً إلى أن النزاع في عموم صيغة الخطاب يعني بها الأدوات للمعدومين بل الغائبين وعدمه كما هو ظاهر غير واحد من العناوين مما لا يلائم مباحث العام .

(أقول) والنزاع بهذا الوجه الأخير كما ستعرف هو مسبب عن النزاع في ان أدوات الخطاب هل هي موضوعة للخطاب مع المخاطب الحقيقي أي للخطاب مع الحاضر الملتفت كي يقضي باختصاص الألفاظ الواقعة عقيبها بالحاضرين فقط أم لا بل هي موضوعة لمطلق الخطاب الإيقاعي فلا يقضي باختصاصها بهم بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين كما لا يخفى .

﴿ قوله ولا يخفى أن النزاع على الوجهين الاولين يكون عقلياً وعلى الوجه الأخير لغوياً ، . . الخ ﴾ إشارة إلى ما تعرضه صاحب التقريرات (قال) الثالث هل النزاع المذكور عقلي أو لغوي يشهد للثاني ظاهر عنوان الحاجبي وصاحب المعالم وجماعة آخرين حيث أنهم جعلوا النزاع في عموم الصيغة وعدمه والظاهر أن هذا من الأبحاث اللغوية وإن كان البحث في العموم والخصوص ما يرجع إلى أمر عقلي من إمكان مخاطبة المعدوم وإمتناعه إذ المدار في كون المسألة لغوية أو عقلية إنما هو على ما هو المسؤل عنه في عنوانها دون ماينتهي اليه مداركها كما يشهد له عدّ المسألة في عدادمسائل العام والخاص فان إمكان مخاطبة المعدوم وإمتناعه مما لا ربط له بها جزماً (إلى أن قال) وبالجملة فظاهر جملة من الامارات يشهد للثاني وظاهر جملة أخرى يشهد للاول

(انتهى) (فيقول المصنف) إن النزاع على الوجه الأول والثاني وهو صحة تعلق التكليف بالمعدومين وعدمها وصحة المخاطبة معهم وعدمها نزاع عقلي والنزاع على الوجه الأخير الثالث وهو عموم الألفاظ الواقعة عقيب أدوات الخطاب للمعدومين وعدمه المسبب عن وضع الأدوات للخطاب مع المخاطب الحقيقي وعدمه نزاع لغوي وهو جيد متين .

﴿ قوله إذا عرفت هذا فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلا ... الخ ﴾ إشارة إلى حكم النزاع على الوجه الأول (وحاصله) أن تكليف المعدوم بل الموجود الحاضر الغافل فضلا عن المعدوم بمعنى التنجز عليه المساوق لانقداح الإرادة والكراهة على طبقه في نفس المولى محال عقلا نعم إنشاء التكليف على نحو يشمل الحاضر والغائب والمعدوم جميعاً غايته أنه يكون في حق الحاضر الملتفت منجزاً وفي حق الغائب عن مجلس الخطاب فعلياً يتنجز في حقه بوصول الخطاب اليه وفي حق المعدوم إنشائياً يتنجز عليه بعد وجوده وبلوغه ووصول الحكم اليه من دون حاجة إلى انشاء جديد مما لا ضير فيه .

﴿ قوله فان المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بانشائه ... الخ ﴾ أي بانشاء الواقف حين ما وقف لا بانتقال العين اليه ارثاً من البطن السابق (وعليه) فكما صح عقلا انشاء التمليك للموجود والمعدوم جميعاً غايته أنه تكون الملكية فعلية في حق الموجود وانشائية في حق المعدوم تصير فعلية له بعد ما وجد وتحقق من غير حاجة الى انشاء جديد فكذلك صح عقلا انشاء التكليف لهما عيناً بهذا النحو .

﴿ قوله وأما اذا انشأ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشرائط ... الخ ﴾ أي وأما اذا انشأ التكليف للمعدوم مشروطاً بوجوده ووجدانه الشرائط بعداً فإمكانه مما لا يرتاب فيه أحد .

﴿ قوله وكذلك لا ريب فى عدم صحة خطاب المعدوم بل الغـــائب حقيقة . . . الخ ﴾ إشارة إلى حكم النزاع على الوجه الثانى (وحاصله) أنه لا ريب فى عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب عن مجلس الخطاب بل الحاضر الغير الملتفت فضلا عن الغائب والمعدوم على وجه الحقيقة فان الخطاب الحقيقى كما فى التقريرات عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ومن المعلوم أن ذلك مما لا يتحقق إلا إذا كان توجيه الكلام إلى الحاضر الملتفت .

(نعم) قد يتفق الخطاب مع المعدوم أو مع من وجد ومضى كميت ماق أو شهيد مسجى بداعى عقلائى صحيح بل قد وقع ذلك من أعقل العقلاء كسيد شباب أهل الجنة فى يوم عاشوراء مع المستشهدين بين يديه حين ناداهم وقال لهم يا فلان ويا فلان إلى قوله ما لى أناديكم فلا تسمعون وأدعوكم فلا تجيبون ولكن ذلك بتنزيل المعدوم أو الغائب أو الحاضر الغير الملتفت منزلة الحاضر الملتفت فيكون التخاطب معه على وجه العناية والتنزيل لا على وجه الحقيقة والواقع .

(وبالجملة) ان الخطاب الحقيقى لا يكون إلا مع الحاضر الملتفت وأما مع غيره فقد يتفق أحياناً تنزيلا وعناية لا على وجه الحقيقة والواقع وهذا واضح لا ريب فيه ولا شك يعتريه .

﴿ قوله ومنه قد إنقدح إن ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء . . . الخ ﴾ إشارة إلى حكم النزاع على الوجه الثالث وهو النزاع فى عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين بل المعدومين وعدمه وقد أشرنا أنه مسبب عن أن أدوات الخطاب هل هى موضوعة للخطاب مع المخاطب الحقيقى أى للمخاطبة مع الحاضر الملتفت كى يقضى باختصاص الألفاظ الواقعة عقيبه بالحاضرين فى مجلس الخطاب فقط أم موضوعة لمطلق الخطاب الإيقاعى وا

كان مع المخاطب التنزيلى كى لا يقضى بالاختصاص بل تشمل حتى المعدومين فضلا عن الغائبين (وحاصل كلام المصنف) أن الفاظ الخطاب كأدوات النداء وضمائر التخاطب موضوعة لإنشاء مطلق التخاطب ولإيقاع مجرد المخاطبة سواء كان مع المخاطب الحقيق أو التنزيلى فنى مثل يا كوكباً ما كان أقصر عمره الذى ليس المخاطب فيه حقيقياً لعدم كونه حاضراً ملتفتاً لا تجوّز فى أدات الخطاب أصلا بل هى مستعملة فيما هو معناها الحقيق من إنشاء النداء والخطاب وان كان هناك عناية فى المخاطبة بتنزيل غير الحاضر الملتفت منزلة الحاضر الملتفت (ويشهد لذلك) عدم مشاهدة عناية ولا رعاية علاقة فى نفس أدا الخطاب وان نشاهد العناية والتنزيل فى المخاطبة مع هذا المخاطب الغير الحقيق (وقد تقدم) فى صيغة الطلب وصيغ الإستفهام والتمنى والترجى ما يقرب من ذلك من انها موضوعة لإنشاء الطلب أو لإنشاء تلك الصفات المخصوصة مطلقاً سواء كان بداعى ثبوت الطلب النفسانى أو ثبوت تلك الصفات واقعاً من طلب الفهم والتمنى والترجى أو كان بدواعى أخر كالتهديد والإنذار والإحتقار أو اظهار المحبة أوالتوبيخ أوالإنكار الى غيرذلك مما تقدم تفصيله فنى جميع ذلك كله تكون الصيغة مستعملة فيما هو معناها الحقيقى ولا تجوّزفيها أصلا وان كانت بمقتضى طبعها الأصلى منصرفة الى الإنشاء بداعى ثبوت تلك الصفات حقيقة كما أن أدوات الخطاب بطبعها الأصلى منصرفة الى انشاء التخاطب مع المخاطب الحقيق غير أن فى الخطابات الالهية ما يمنع عن هذا الإنصراف وهو وضوح عدم اختصاص الحكم فيها بطبقة دون طبقة أو بجيل دون جيل (وعليه) فلا وجه لإختصاص الخطابات الالهية بالحاضرين فى مجلس الخطاب فقط بل يعم الغائبين والمعدومين جميعاً لعدم وضع الأدوات فيها للخطاب مع المخاطب الحقيقى كى يوجب استعمالها فيه اختصاصها بهم ولا

هي منصرفة اليه بعد وجود مايمنع عن الإنصراف في خطاباته تعالى كما أشير آنفاً

(أقول) ان المصنف قداستنتج من مجرد عدم وضع الأدوات للخطاب مع المخاطب الحقيقي وعدم انصرافها اليه في الخطابات الالهية عموم الخطابات الشفاهية وشمولها للغائبين والمعدومين جميعاً نظراً الى انها لو عممتها لم يلزم تجوّز في الأدوات أصلا (وهو كما ترى ضعيف جداً) فانه بعد الإعتراف بكون المخاطبة الحقيقية مع المعدوم مما لا تصح الا تنزيلا فالخطابات الالهية هب انها لو حملت على العموم لم يلزم تجوّز في الأدوات أصلا ولكن يلزم لا محالة عناية في المخاطبة كما لا يخفى (وعليه) فالأولى الإعتراف بان حمل الخطابات الشفاهية على العموم والشمول مستلزم للعناية والتنزيل وان كان ذلك في المخاطبة لا في الأدوات غايته أن القرينة التي قد منعت عن انصراف الأدوات الى التخاطب مع المخاطب الحقيقي هي التي دلت على كون المخاطبة تنزيلية ليست هي مع خصوص المخاطب الحقيقي أي مع الحاضر الملتفت كي لا تشمل الغائب والمعدوم جميعاً .

(وبالجملة) ان الخطابات الشفاهية القرآنية بقرينة عدم اختصاص الحكم فيها بطبقة دون طبقة وعصر دون عصر وأنه يشترك فيه الكل الى يوم القيامة ظاهرة جداً في العموم والشمول للجميع من الحاضر والغائب والمعدوم جميعاً ولكن ذلك مما يوجب العناية والتنزيل في المخاطبة بتنزيل الغائب والمعدوم منزلة الحاضر الملتفت وان لم يوجب ذلك عناية في أدوات الخطاب أصلا نظراً الى وضعها لمطلق الخطاب الإيقاعي لا لخصوص الخطاب مع المخاطب الحقيقي فتدبر جيداً .

﴿ قوله كما أن قضية ارادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره ...الخ ﴾

أي كما أن مقتضى ارادة العموم مما يقع في تلوه لغير الحاضرين من الغائبين

والمعدومين جميعاً هو استعمال ما وضع للخطاب في غير الخطاب مع المخاطب الحقيقي

﴿ قوله ويشهد لما ذكرنا صحة النداء بالأدوات . . . الخ ﴾ أي ويشهد لما ذكرنا من أن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعا لذلك أي للخطاب مع المخاطب الحقيقي بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي صحة النداء بالأدوات مع ارادة العموم من الواقع تلوها للغائبين والمعدومين جميعاً بلا عناية ولا رعاية علاقة في نفس الأدوات أصلا وان كان هناك عناية في المخاطبة معهم حيث ينزل فيها الغائب والمعدوم منزلة الحاضر الملتفت .

﴿ قوله مع حصوله بذلك لو كان ارتكازيا . . . الخ ﴾ أي مع حصول العلم بالتنزيل بسبب الالتفات اليه والتفتيش عن حاله لو كان التنزيل ارتكازياً والا فمن أين يعلم بثبوته كذلك وهل هو الا بسبب الالتفات اليه والتفتيش عن حاله .

﴿ قوله وان أبيت الا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي ... الخ ﴾ وحاصله انك ان أبيت عما تقدم منا من وضع الأدوات للخطاب الايقاعي الانشائي والتزمت بوضعها للخطاب مع المخاطب الحقيقي فلا مناص حينئذ عن الالتزام باختصاص ما يقع في تلوها بالحاضرين في مجلس الخطاب فقط وان الخطابات الالهية كغيرها من الخطابات تختص بالمشافهين خاصة فيما لم تكن هناك قرينة على التعميم .

(أقول) نعم ولكن قد عرفت آنفا أنه يمكن دعوى وجود القرينة غالباً على التعميم في كلام الشارع ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل يا أيها الناس اتقوا أو يا أيها الذين آمنوا بمن حضر في مجلس الخطاب فقط بل يعم الجميع بلا شبهة ولا ارتياب بل بالضرورة من الدين .

﴿ قوله أو بنفس توجيه الكلام بدون الادات . . . الخ ﴾ وقد مثل له

في التقريرات بآية الحج (قال) وكيف كان فما ذكر من معنى الخطاب يحصل بمجرد المواجهة بالكلام نحو الغير وان لم يكن الكلام مقروناً بواحدة من أدات الخطاب كالنداء ونحوه كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا .

﴿ قوله وتوهم صحة التزام التعميم في خطاباته تعالى لغير الموجودين فضلا عن الغائبين لإحاطته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال فاسد... الخ ﴾ ردّ على بعض ادلة القائلين بشمول الخطابات الشفاهية للمعدومين (قال في الفصول) بعد أن ذكر من الحنابلة القائلين بالشمول للمعدومين وجهين متعددين (ما هذا لفظه) وقد يتشبث على الاثبات بوجوه أخر (الى أن قال) ومنها أن دليل المنع على تقدير صحته لا يجري في خطاباته تعالى لان الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين عنده سواء (فيقول المصنف) رداً عليه ان احاطته تعالى بالموجود والمعدوم على حدّ سواء مما لا يصحح المخاطبة مع المعدوم ولا الغائب حقيقة كما أن عدم صحتها معهما حقيقة ليس الا لقصور فيهما لا لنقص في ناحيته جل وعلا .

﴿ قوله كما أن خطابه اللفظي لكونه تدريجياً ومتصرم الوجود كان قاصراً عن أن يكون موجهاً نحو غير من كان يسمع منه ضرورة . . . الخ ﴾ ردّ على القول بشمول الخطابات الشفاهية للغائبين عن مجلس الخطاب وان لم تشمل المعدومين (قال المحقق القمي) في التنبيه الاول (ما هذا لفظه) قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي لان الخطاب عن الله تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول انتهى (وقال في التقريرات) في التنبيه الاول أيضاً (ما هذا لفظه) الظاهر عدم الفرق بين المعدوم والغائب عن مجلس الخطاب

فى عدم تحقق المخاطبة لو لا التنزيل كما تقدم اليه الإشارة وإستواء الكل بالنسبة اليه تعالى غيبة وحضوراً لا يجدى فى المقام أما أولا فلأن ذلك مبنى على أن يكون المخاطب بالكسر هو الله تعالى ولا دليل عليه (إلى أن قال) وأما ثانياً فبأن إستوائه غيبة وحضوراً لا يجدى مع إختلاف حال المخاطبين بالعلم والسماع فان النقص فيهم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً مضافا إلى أن الإستواء انما هو موجود فى الموجود والمعدوم أيضاً ولم يظهر التزامه من المورد فبدون التنزيل لا يعقل الخطاب فى المقامين ومعه لا إشكال فيها (انتهى) (فيقول المصنف) رداً على القول المذكور ان خطابه تعالى اللفظى حيث أنه تدريجى متصرم الوجود وليس أمراً قابلا للبقاء لم يقبل الشمول للغائبين فانهم حين الخطاب لاحضور لهم كى يشملهم الخطاب وبعد حضورهم لاخطاب له تعالى كى يشملهم

﴿ قوله هذا لو قلنا بان الخطاب بمثل يا أيها الناس اتقوا فى الكتاب حقيقة الى غير النبي صلى الله عليه وآله . . . الخ ﴾ أى أن تمام ما تقدم الى هنا انما هو لو قلنا ان الخطاب من الله تعالى حقيقة فى مثل يا أيها الناس اتقوا أو يا أيها الذين آمنوا أو نحوهما الى غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم (وأما لو قلنا) ان المخاطب الحقيقى له تعالى هو خصوص النبي ﷺ دون غيره فأدوات النداء فى مثلها مستعملة قهراً فى غير الخطاب مع المخاطب الحقيقى بل فى الخطاب الإيقاعى الإنشائى ولو مجازاً فاذا كانت مستعملة فى الخطاب الإيقاعى الإنشائى مجازاً وكان المخاطب غير المخاطب الحقيقى فلا فرق حينئذ بين أن يكون المخاطب خصوص الحاضرين فقط أو ما يعم الغائبين والمعدومين جميعاً

في ثمرة البحث

﴿ قوله فصل ربما قيل إنه يظهر لعمومات الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان الأولى حجية ظهور الخطابات في الكتاب لهم كالمشافهين . . . الخ ﴾ هذه الثمرة الأولى للمحقق القمي رحمه الله فانه ذكر في بحث الخطابات الشفاهية أن ثمرة عموم الخطابات القرآنية للمعدومين وعدمه هو حجية ظواهرها لهم وعدمها وأساس هذه الثمرة مبتن على مقدمتين قد أشار اليهما في القانون الثاني من الاجتهاد والتقليد .

(الأولى) اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه ولو كان متأخراً عن زمان الخطاب ولم يكن مشافهاً له أصلا كما في تصنيف المصنفين وتأليف المؤلفين دون من لم يقصد افهامه .

(الثانية) أن غير المشافهين للخطابات القرآنية ليسوا مقصودين بالافهام فالكتاب العزيز ليس كتصنيف المصنفين و تأليف المؤلفين فاذا تم هاتان المقدمتان اختص قهراً حجية ظواهر الكتاب بالمشافهين فقط كما صرح به في حجية الكتاب فيتم حينئذ الثمرة الأولى في المقام فعلى القول بعموم الخطابات القرآنية وشمولها لغير المشافهين تكون هي حجة لنا والا فلا (وقد رد المصنف) على كلتا المقدمتين جميعاً .

(فعلى الاولى) بقوله وفيه أنه مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام وقد حقق عدم الاختصاص بهم .

(وعلى الثانية) بقوله ولو سلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع . . . الخ .

﴿ قوله الثانية صحة التمسك باطلاقات الخطابات القرآنية بناء على التعميم . . . الخ ﴾ هذه الثمرة الثانية مذكورة في التقريرات ولم يحسن تقريرها وقد ذكرها المحقق القمي أيضاً وأصلها منسوب إلى المحقق البهبهاني رحمه الله وتقريرها على نحو أحسن ان المعدومين إذا وجدوا وبلغوا وكانوا مخالفين مع الموجودين في حال الخطاب في الصنف أي في خصوصية مصنفه تحتمل دخلها ثبوتاً في الحكم على نحو شك فعلا في ثبوته لهم كاختلافهم في درك حضور الامام عليه السلام المحتمل دخله في مثل صلاة الجمعة (فان قلنا) بشمول الخطابات للمعدومين وتوجهها اليهم فيجوز لهم التمسك باطلاقاتها لرفع دخالة ما شك في دخله كما جاز التمسك بإطلاقاتها للموجودين (وإن لم نقل) بشمولها لهم فلا يجوز لهم التمسك باطلاقاتها أصلا فان التمسك بالإطلاق فرع توجه الخطاب فاذا لم يتمسك بالإطلاق فلا يبقى في البين سوى دليل الإشتراك ولا دليل على الإشتراك إلا الإجماع وهو دليل لبي لا إطلاق له فلا يثبت به الحكم الا مع الاتحاد في الصنف وحيث لا اتحاد في الصنف فلادليل على الحكم أصلا

﴿ قوله ولا يذهب عليك أنه يمكن اثبات الاتحاد . . . الخ ﴾ هذا جواب عن الثمرة الثانية (وحاصله) أن مع عدم عموم الخطاب للمعدومين وإن لم يصح لهم التمسك بإطلاقه لرفع دخالة ما شك في دخله مما كان المعدمون فاقدين له وكان المشافهون واجدين له ولكن صح التمسك بإطلاقه لرفع دخالته في حق المشافهين قطعاً فاذا ارتفع دخله في حقهم ثبت اتحاد المعدومين معهم في الصنف اذ ليس المراد من اتحادهم في الصنف الا الاتحاد فيما كان له دخل في الحكم لا الاتحاد في جميع الخصوصيات مما يكثر الاختلاف بحسبه كالطول والقصر والسواد والبياض والسمن والهزال ونحو ذلك مما لا يوجب اختلافا في الحكم فاذا ثبت اتحادهم معهم في الصنف ثبت الحكم لهم قهراً بدليل الاشتراك

وان كان الدليل لبياً لا اطلاق له وهذا واضح .

﴿ قوله وكونهم كذلك لايوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيد منه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان . . . الخ ﴾ دفع لما قد يقال من أنه لا يصح التمسك بالاطلاق في حق المشافهين أيضاً كي يرتفع به دخل ما شك في دخله ويثبت به اتحادالمعدومين مع الموجودين في الصنف ويلحقهم الحكم بدليل الاشتراك ولو كان لبياً وذلك كله لأن المشافهين كانوا واجدين لما شك في دخله ومع كونهم كذلك لا يكون الاطلاق كاشفاً عن عدم دخله في الحكم لمكان الدخل فيه ثبوتاً وان الاطلاق كان من جهة الاتكال على حصوله لهم وتحققه فيهم (فيقول المصنف) إن ذلك انما يتم في الخصوصيات التي لايتطرق اليها الفقدان كالعربية والعجمية والقرشية والنبطية وأشباه ذلك مما لا يزول فاذا شك في دخل مثل هذه الأمور وكان المشافهون واجدين له فن اطلاق الخطاب لهم لايستكشف عدم دخله في حقهم وذلك لجواز دخله فيه ثبوتاً وان الاطلاق كان لأجل الاتكال على وجوده فيهم وحصوله لهم وأما فيما يمكن تطرق الفقدان اليه كالقوة والضعف والغنى والفقر والعلم والجهل وأشباه ذلك مما يقبل الزوال والفناء فن اطلاق الحكم يعرف لا محالة عدم دخله في حقهم إذ لو كان دخيلا في حقهم لكان على المولى تقييد الحكم به ولم يصح منه الاتكال على تحققه فيهم وحصوله لهم بعد كونه في معرض الزوال والفناء كما لا يخفى .

﴿ قوله ودليل الإشتراك إنما يجدي في عدم إختصاص التكاليف باشخاص المشافهين . . . الخ ﴾ لا يبعد أن يكون ذلك دفعاً لما قد يتوهم من أنه لاحاجة في المقام إلى التمسك بالاطلاق للمشافهين كي يرتفع به دخل ماشك في دخله ويثبت به إتحاد المعدومين معهم في الصنف فيلحقهم الحكم بدليل الاشتراك بل يكفي في تسرية الحكم من المشافهين إلى المعدومين نفس دليل

الاشتراك فقط (فيقول المصنف) فى دفعه إن دليل الاشتراك إنما يجدى فى عدم إختصاص الحكم بالمشافهين وفى تسريته إلى غيرهم إذا لم يكونوا واجدين لخصوصية تحتمل دخلها فى الحكم فلو لا الاطلاق وإثبات عدم دخل تلك الخصوصية وثبوت إتحاد غير المشافهين معهم فى الصنف بوسيلة الاطلاق لم يجد دليل الاشتراك فى التسرية منهم الى غيرهم ومع الاطلاق وثبوت الاتحاد فى الصنف بوسيلته يعم الحكم بدليل الاشتراك لغير المشافهين مطلقاً من الغائبين والمعدومين جميعاً وإن لم يكونوا مخاطبين بالخطابات الشفاهية أصلاً فتأمل جيداً.

﴿قوله وقد حقق عدم الاختصاص به فى غير المقام . . . الخ﴾ أى وقد حقق عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه فى بحث حجية الظواهر

﴿قوله وأشير الى منع كونهم غير مقصودين به فى خطاباته تبارك وتعالى فى المقام . . . الخ﴾ حيث قال قدس سره ولو سلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع بل الظاهر أن الناس كلهم الى يوم القيامة يكونون كذلك وان لم يعمهم الخطاب . . . الخ.

في تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده

﴿قوله فصل هل تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أولا . . . الخ﴾ وقد أشتهر التمثيل لذلك بقوله تعالى فى أواسط البقرة والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك (الآية) أى وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك الاجل الذى قدرلهن وهو أيام المدة (فالضمير) فى بعولتهن راجع الى خصوص الرجعيات من

المطلقات فإنهن اللاتي بعولتهن أحق بردهن لا الى المطلقات مطلقاً ولو كانت بائنات وهي الصغيرة وغير المدخول بها واليائسة والمختلعة والمبارات والمطلقة ثلاثاً (فهل عود) الضمير الى بعض أفراد المطلقات مما يوجب تخصيصها به ويكون المراد منها لبا هو خصوص الرجعيات ويختص التربص بهن فقط بحيث نحتاج في اثبات العدة لبعض البائنات كالمختلعة والمبارات والمطلقة ثلاثاً الى دليل آخر (أم لايوجب) ذلك بل المراد من المطلقات مطلق المطلقات ويثبت التربص لجميعهن بحيث نحتاج في عدم العدة على الصغيرة وغير المدخول بها واليائسة الى دليل آخر (فيه خلاف) بين الأعلام (قال في الفصول) ذهب الى كل فريق وتوقف قوم (ونسب في المعالم) الأول الى العلامة في النهاية والى جمع من الناس والثاني الى العلامة في التهذيب والمرتضى وجماعة من العامة وذكر أن المحقق قد حكاه عن الشيخ ونسب التوقف الى المحقق (الى أن قال) وهذا هو الأقرب يعني التوقف.

﴿قوله وليكن محل الخلاف . . . الخ﴾ وحاصل كلام المصنف أنه يجب أن يكون محل الخلاف فيما اذا وقع العام والضمير العائد الى بعض افراده في كلامين أو في كلام واحد مع استقلال العام بحكم يختص به كما في الآية الشريفة فان المطلقات حكمها التربص والضمير العائد الى بعض أفرادها في بعولتهن حكمه أحقية الزوج بردهن وأما اذا كانا في كلام واحد وكانا محكومين بحكم واحد كما لو قيل والمطلقات أزواجهن أحق بردهن فلا ينبغي الريب في تخصيص العام به .

(أقول) ومأخذ هذا الكلام هو صاحب الفصول رحمه الله (قال ما هذا لفظه) ثم الظاهر أن النزاع فيما اذا كان العام والضمير في كلامين مستقلين كما يساعد عليه التمثيل بالآية أو فيه وفيما اذا كانا في كلام واحد واستغنى العام

عن عود الضمير اليه نحو أكرم العلماء وخدامهم اذا علم اختصاص الحكم بخدام العدول منهم وأما اذا كانا فى كلام واحد واستدعى العام عود الضمير اليه كما لو قيل والمطلقات أزواجهن أحق بردهن فلا اشكال فى تخصيص العام بتخصيص الضمير بالبعض (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه وهو عين ما أفاده المصنف غير أنه عبر عن استقلال العام بحكم يختص به باستغناء العام عن عود الضمير اليه كما أنه عبر عن اشتراكهما فى حكم واحد باستدعاء العام عود الضمير اليه .

(نعم) يظهر من قول المصنف أو فى كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه فى الكلام كما فى قوله تبارك وتعالى والمطلقات يتربصن . . . الخ أن الآية الشريفة هى من قبيل ما اذا وقع العام والضمير فى كلام واحد ويظهر من قول الفصول المتقدم ثم الظاهر أن النزاع فيما اذا كان العام والضمير فى كلامين مستقلين كما يساعد عليه التمثيل بالآية . . . الخ أن الآية هى من قبيل ما اذا وقع العام والضمير فى كلامين لا فى كلام واحد وهو اختلاف يسير ليس بمهم (ثم إنه يظهر من التقريرات) فى تعيين محل الخلاف ما مرجعه الى ما أفاده المصنف أيضاً لجعل المعيار فى محل الكلام أن يكون حكم الضمير مغايراً لحكم العام سواء كان الحكمان من سنخ واحد وفى كلام واحد كما فى أكرم العلماء وأكرم خدامهم اذا فرض عود الضمير لعدو لهم أو كان الحكمان من سنخين وفى كلامين كما فى الآية المباركة لما فيها من وجوب التربص وأحقية الزوج بردهن وأما اذا كان حكم العام والضمير واحداً كما فى قوله تعالى فى صدر الآية والمطلقات يتربصن فلا نزاع فى تخصيص العام به فان ضمير الجمع فيها عائد الى ما سوى الصغيرة واليائسة وغير المدخول بها لأنهن لا يتربصن وليس عليهن عدة .

﴿ قوله والتحقيق أن يقال إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العام ... الخ ﴾ وحاصل تحقيق المصنف أنه لابد في المقام من ارتكاب خلاف الظهور بأحد وجوه ثلاثة (إما بالتصرف) في العام بالتزام التخصيص فيه فيكون المراد من المطلقات الرجعيات (وإما بالتصرف) في الضمير بنحو الاستخدام بارجاعه الى بعض ما أريد من المرجع فان الاستخدام على ما حقق في البديع عبارة عن عود الضمير الى اللفظ بغير المعنى الذي أريد منه من غير فرق بين أن يكون الغير مباثناً مع المعنى رأساً أو كان الغير بعضه (وإما بالتصرف) في الضمير بنحو التجوز في الاسناد فيسند أحقية الزوج بردهن الى جميع المطلقات تجوزاً مع كون المسند اليه الحقيقي هو خصوص الرجعيات فقط دون غيرهن (والترجيح) لاصالة الظهور في طرف العام لا لاصالة الظهور في طرف الضمير والسر فيه أن المتيقن من بناء العقلاء الذي هو مدرك اصالة الظهور هو اتباعها في تعيين المراد لا في تعيين كيفية الاستعمال والمراد في طرف العام غير معلوم اذ لم يعلم أنه قد أريد منه العموم أو أريد منه الخصوص فيكون اصالة الظهور حجة فيه بخلاف المراد في جانب الضمير فانه معلوم على كل حال لان أحقية الزوج بردهن هي للرجعيات لا محالة ولكن لم يعلم أن العام قد أريد منه الخصوص ليكون استعمال الضمير على نحو الحقيقة أو أريد منه العموم وأن الضمير قد رجع الى بعض ما أريد من المرجع اما بنحو الاستخدام أو بنحو التجوز في الاسناد فلا تكون اصالة الظهور حجة فيه

(وفيه) أن المتيقن من بناء العقلاء وان كان هو اتباع الظهور في تعيين المراد والمراد في جانب العام غير معلوم بخلافه في جانب الضمير لكن هذا كله اذا كان الظهور منعقداً للعام وفي المقام انعقاده له مع عود الضمير الى بعض أفراده الصالح للقرينية على التخصيص غير معلوم ولو كانا في كلامين اذ المراد

من وقوعها فى كلامين هو بوقوعها فى كلام واحد طويل والا لم يصح عود الضمير اليه ولعل الى هذا قد أشار بقوله فافهم (هذا مضافا) الى أن التصرف فى الضمير بنحو التجوز فى الإسناد مما لا وجه له فان الإسناد الى غير ما هو له كالإستعمال فى غير ما وضع له هو مما يحتاج الى استحسان الطبع له ولا يستحسن الطبع اسناد الحكم الى عموم المطلقات بلحاظ قسم خاص منها وهو الرجعيات (وعليه) فارتكاب خلاف الظهور فى المقام يكون بأحد وجهين لا بأحد وجوه ثلاثة فتأمل جيداً .

﴿ قوله سالمة عنها فى جانب الضمير . . . الخ ﴾ يعنى سالمة عن إصالة الظهور فى جانب الضمير أى عن معارضتها .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشرنا إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله لكنه إذا عقد للكلام ظهور فى العموم . . . الخ ﴾ إستدراك عن قوله كانت إصالة الظهور فى طرف العام سالمة عنها فى جانب الضمير (وحاصله) أن العام إذا كان عند العرف من الكلام المكتنف بالضمير العائد إلى بعض أفراده لم ينعقد له ظهور أصلا بل يحكم عليه بالإجمال ففى مورد الشك نرجع إلى الأصول العملية الا اذا قيل باعتبار اصالة الحقيقة تعبداً ولو لم يكن اللفظ ظاهراً فى معناه الحقيقى الا انك قد عرفت غير مرة ان الأصول اللفظية مدركها بناء العقلاء وهم لا يبنون تعبداً على أحد طرفى الإحتمال ما لم يكن هناك ظهور عرفا (وعليه) فاذا قال مثلا أكرم العلماء وصل خلفهم واحتملنا تخصيص العام بقرينة عود الضمير الى عدو لهم وان الإكرام مختص بالعدول فقط كجواز الإقتداء بهم واحتملنا أيضاً بقاء العام على عمومه وان الإكرام شامل لجميع العلماء حتى الفاسق منهم وان الضمير عائد الى عدو لهم بنحو الإستخدام ففى العالم الفاسق نرجع لا محالة الى أصل البراءة .

(أقول) انك قد عرف منا أن العام الذي يعود الضمير الى بعض أفراده هو دائماً من هذا القبيل وأنه مما لا ظهور له في العموم أصلا ولو كانا في كلامين اذ المراد من وقوعهما كذلك هو وقوعهما في كلام واحد طويل كالآية الشريفة والا لم يصح عود الضمير اليه كما لا يخفى.

﴿قوله كما عن بعض الفحول ... الخ﴾ يحتمل أن يكون هو صاحب الفصول فانه بعد ما رجح الإستخدام على تخصيص العام (قال ما هذا لفظه) فلا أقل من الشك في تحقق التكافوء وهو لا يكفي في صرف ما ثبت عمومه عن العموم بل لابد من ثبوت الصارف (وحاصله) أن مع احتمال التكافوء بين التصرفين وعدم احراز ظهور العام في العموم نأخذ بعمومه الى أن يثبت الصارف عنه وهو عين العمل بأصالة الحقيقة تعبداً وان لم يكن هناك ظهور عرفا ولكنه تنظر فيه أخيراً بقوله وفي هذا نظر وهو في محله.

هل يخصص العام بالمفهوم المخالف

﴿قوله فصل قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع الإتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق ... الخ﴾ قد عرفت في صدر المفهوم والمنطوق أن المفهوم الغير المطابق للمنطوق في الإيجاب والسلب يسمى بالمفهوم المخالف ويعبر عنه بدليل الخطاب والمفهوم المطابق للمنطوق في الإيجاب والسلب يسمى بالمفهوم الموافق ويعبر عنه بلحن الخطاب أو فحوى الخطاب كما أنه قد يعبر عن الجميع بلازم الخطاب (وعلى كل حال) اذا قال مثلا ولا تقل لأبويك أف وان فسقا واستفدنا منه حرمة اهانتهما وان فسقا بالفحوى جاز أن يكون هذا المفهوم الموافق مخصصا لعموم قوله أهن الفساق بلا كلام (وأما

اذا قال) ان عدل زيد العالم فاكرمه ونحن قلنا بمفهوم الشرط واستفدنا منه عدم وجوب اكرامه ان لم يعدل فهل جاز أن يكون هذا المفهوم المخالف مخصصاً لعموم قوله أكرم العلماء أم لا (فيه خلاف) بين الأعلام (قال في المعالم) والاكثرون على جوازه وهو الاقوى (ثم استدل عليه) بقوله لنا أنه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب (ثم ذكر) بعد ذلك حجة الخصم (فقال) احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته أقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وأرجحية الاقوى ظاهرة وليس الأمر ها هنا كذلك فان المنطوق أقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصاً فلا يصلح لمعارضته وحينئذ فلا يجب حمله عليه (انتهى) .

(أقول) وفي كل من دليلي الجواز والمنع ما لا يخفى (أما دليل الجواز) فلان مجرد الجمع بين الدليلين مما لا دليل على وجوبه ما لم يكن أحدهما أقوى دلالة واشد ظهوراً بحيث يوفق بينهما عرفا بحمل الظاهر على الأظهر أو على النص (وقريب منه) ما أورده الفصول عليه من أن الجمع كما يمكن بالغاء العموم كذلك يمكن بالغاء المفهوم فيستدعي ترجيح الأول من مرجح ومجرد كونه طريق جمع لا يكفي فان الثاني أيضاً طريق جمع (انتهى) وهو جيد (وأما دليل المنع) فلان المفهوم وان كان بمقتضى طبعه أضعف من المنطوق ولكن ما لم يعرضه جهة تجعله أقوى دلالة وأشد ظهوراً وهي أخصية المدلول وأضيقيته بالنسبة الى مدلول العام والا فهو أدل وأظهر فقول الخصم في حجته المتقدمة ان المنطوق أقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصاً هو ممنوع اشد المنع ومردود عليه اشد الرد (ولعل من هنا) قال المصنف وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور (انتهى) .

﴿ قوله وتحقيق المقام أنه اذا ورد العام ... الخ ﴾ وحاصل هذا التحقيق ان ماله العموم وماله المفهوم اذا وردا فى كلام واحد أو فى كلامين ولكن كان كل منهما قرينة متصلة للآخر لعدم فصل طويل بينهما ودار الأمر بين تخصيص العموم أو رفع اليد عن المفهوم (فان كان) كل من العموم والمفهوم بمقدمات الحكمة كما فى المفرد المعرف باللام اذا انعقد له العموم بالمقدمات وفى الجملة الشرطية اذا لم نقل بوضعها للمفهوم وانعقد لها ذلك بمقدمات الحكمة أحياناً كما تقدم تفصيله فى محله أوكان كل من العموم والمفهوم بالوضع كما فى صيغة كل وما أشبهها وفى الجملة الشرطية أو الوصفية اذا قلنا فيهما بالمفهوم مستنداً الى الوضع فلا عموم حينئذ ولا مفهوم لعدم تمامية المقدمات بالنسبة الى شىء منهما فى الأول ولمزاحمة ظهور كل منهما مع الآخر فى الثانى فلابد حينئذ من الرجوع الى الأصل العملى فى محل الشك فاذا قال مثلا أكرم العلماء وقال أيضاً ان عدل العلماء فاكرمهم ودار الأمر فى العالم الفاسق بين تخصيص العموم بالمفهوم كى لا يجب اكرامه وبين رفع اليد عن المفهوم ليجب اكرامه فلا محيص حينئذ عن أصل البراءة الا اذا فرض ان أحدهما أظهر فيؤخذ به هذا كله ان كان ماله العموم وماله المفهوم فى كلام واحد أوفى كلامين ليس بينهما فصل طويل كما أشرنا (وأما اذا كانا) فى كلامين بينهما فصل طويل وكان كل منهما بمقدمات الحكمة أو بالوضع فالظهور لا محالة وان كان ينعقد لكل منهما ولكن لابد حينئذ من أن يعامل معهما معاملة المجمل لتكافؤهما فى الظهور ان لم يكن أحدهما أظهر والا فيكون هو القرينة على التصرف فى الآخر (هذا كله تحقيق المصنف) وهو مع نقصانه وعدم استيعابه تمام الصور لعدم تعرضه فى كلا الفرضين صورة كون أحدهما بالوضع والآخر بمقدمات الحكمة وأن لم يبعد أن يكون حكمها فى نظره تقديم جانب الوضع

(هو تطويل) بلاطائل فان المفهوم للجملة الشرطية إنما ينعقد أحياناً بمقدمات الحكمة إذا أحرز كون المتكلم فى مقام بيان تمام ما هو العلة للحكم ولم يذكر سوى الشرط المذكور فى المنطوق ومع الإحراز كذلك يعرف لامحالة انحصار العلة به والإنتفاء عند الإنتفاء فيقدم المفهوم قهراً لأخصية مدلوله وأضيقية معناه على العموم وإن كان العموم بالوضع .

(وبالجملة) الحق فى المقام أن يقال إن المفهوم بعد القول به فى الجملة الشرطية أو الوصفية أو غيرهما سواء كان بالوضع أو بغيره من الإنصراف أو بمقدمات الحكمة هو مما يقدم على عموم العام لا محالة نظراً إلى أخصيته وأضيقيته فيكون المفهوم المخالف مخصصاً للمنطوق كما صح أن يكون المنطوق مخصصاً للمنطوق وإن كان مخصصية الثانى أجلى وأظهر .

﴿قوله وإلا كان مانعاً عن إنعقاد الظهور أو إستقراره فى الآخر ... الخ﴾ أى وإلا بان كان أحدهما أظهر كان ذلك مانعاً عن إنعقاد الظهور للآخر إذا كانا فى كلام واحد أو عن إستقراره له إذا كانا فى كلامين على نحو كان كل منهما قرينة متصلة للآخر .

الاستثناء المتعقب لجمل متعددة

﴿قوله فصل الإستثناء المتعقب لجمل متعددة . . . الخ﴾ بمعنى أن الإستثناء إذا تعقب جملا متعددة وقد أمكن رجوعه إلى الكل كما فى قوله أكرم العلماء وأطعم الفقراء وارحم الضعفاء إلا الفساق لا ما إذا لم يصح رجوعه إلا إلى الجملة الأخيرة كما فى أكرم العدول وجالس الفحول الا الفساق (فهل هو) ظاهر فى الرجوع الى الكل (أو الى) خصوص الأخيرة (أو لا

ظهور له) أصلا بل لابد فى التعيين من قرينة أقوال (قيل) بظهوره فى الرجوع الى الكل وهو المنسوب الى الشيخ والشافعية (وقيل) بظهوره فى الرجوع الى خصوص الأخيرة وهو المنسوب الى أبى حنيفة وأتباعه (وقيل) مشترك بينهما لفظاً وهو المنسوب الى السيد رحمه الله (وقيل) بالوقف بمعنى لا ندرى أنه حقيقة فى أىّ الأمرين وهو المنسوب الى الغزالى ولا يخفى أن عدّ ذلك من الأقوال غريب جداً (وقيل) بالإشتراك المعنوى بينهما وهو الذى اختاره صاحب المعالم وان لم يصرح بلفظ الإشتراك المعنوى .

﴿ قوله ولا اشكال فى رجوعه الى الأخيرة على أىّ حال ضرورة ان رجوعه الى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة . . . الخ ﴾ مضافا الى أنه لا قائل بالعود الى غير الأخيرة خاصة كما يظهر بمراجعة كلماتهم .

﴿ قوله وكذا فى صحة رجوعه الى الكل . . . الخ ﴾ (وفيه) ان صحة رجوعه الى الكل على كل من القول الأول والإشتراك اللفظى والمعنوى وان صح ولكن على القول برجوعه الى خصوص الأخيرة مما لا يصح بل يظهر من بعض الوجوه التى استند اليها القائل بهذا القول أنه يستحيل عقلا (قال فى المعالم) الرابع أى من الوجوه التى احتج بها القائل بهذا القول. أنه لو رجع الإستثناء الى الجميع فان أضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الأصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء أكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد فى اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الأثر الواحد (انتهى) (اللهم) الا اذا كان مقصود المصنف من صحة رجوعه الى الكل صحة رجوعه اليه فى نظره كما يظهر من تعليله الآتى اعنى قوله وذلك ضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً . . . الخ .

﴿قوله وان كان المتراآى من كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه اليه أنه محل الاشكال والتأمل . . . الخ﴾ اذ لو لم يكن صحة الرجوع الى الكل عنده محل اشكال وتأمل لم يمهد لها مقدمة طويلة خارجة عن وضع الكتاب جداً (قال أعلى الله مقامه) ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام وتزداد بتذكرها بصيرة فى تحقيق المقام وهى ان الواضع لابد له من تصور المعنى فى الوضع (ثم ساق كلاماً طويلا) فى اثبات أقسام ثلاثة للوضع من الوضع الخاص والموضوع له الخاص كما فى الأعلام والوضع العـــام والموضوع له العام كما فى أسامى الأجناس والوضع العام والموضوع له الخاص وادعى أنه فى أسامى الاشارة وساير المبهمات والحروف ومقصوده من هذا كله اثبات ان أدوات الاستثناء التى هى من جملة الحروف وضعها عام وان كـان الموضوع له فيها خاصاً فاذا كـان الوضع فيها عاماً صح ارجاعها الى الكل كما صح ارجاعها الى الأخيرة فقط وان احتجنا فى التعيين الى القرينة (قال) فيما أفاده بعد تمهيد المقدمة الطويلة (ما لفظه) وعلى هذا فاىّ الأمرين أريد من الاستثناء كـان استعماله فيه حقيقة واحتيج فى فهم المراد منه الى القرينه كما فى نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هى بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك فى شىء يعنى اللفظى لاتحاد الوضع فيه وتعدده فى المشترك لكنه فى حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه .

﴿قوله وذلك ضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلا فى ناحية الاداة . . . الخ﴾ علة كما أشير آنفاً لقوله وكذا فى صحة رجوعه الى الكل (ومنه يظهر) ان مختار المصنف هو عين ما اختاره صاحب المعالم من الاشتراك المعنوى بين الاخراج عن الجميع والاخراج عن الأخيرة

خاصة غير أنه ينتهه بطريق آخر وهو أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى كما في قولك أكرم العلماء الا الفساق والشعراء والحكماء مما لا يوجب تفاوتاً في ناحية الاداة سواء قلنا بكون كل من الوضع والموضوع له في الحروف عاما كما تقدم في صدر الكتاب أو قلنا بكون الوضع عاما والموضوع له فيها خاصاً كما أفاده صاحب المعالم وفاقا لغير واحد من أهل العربية (كما أن منه يظهر) ان الاستثناء المتعقب لجمل متعددة لا يكون ظاهراً في الرجوع الى الجميع ولا في الرجوع الى خصوص الأخيرة بعد صلوحه لكل منهما وان كان الرجوع الى الأخيرة متيقناً معلوما فاذا لم يكن ظاهراً في شيء منهما لم يكن ما سوى الأخيرة ظاهراً في العموم لاكتنافه بما يصلح للرجوع اليه فلابد في محل الشك من الرجوع الى الأصل العملي ففي العالم الفاسق والفقير الفاسق في المثال المتقدم في صدر المسألة نرجع الى أصل البراءة.

﴿قوله وكان المستعمل فيه الأداة... الخ﴾ راجع الى قوله المتقدم لا يوجب تفاوتاً... الخ أي ضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلا في ناحية الأداة وكان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً عين المستعمل فيه فيما كان واحداً.

﴿قوله كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا اشكال... الخ﴾ أي فيكون المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى متعدداً عين المستعمل فيه فيما كان متعدداً.

﴿قوله اللهم الا أن يقال بحجية اصالة الحقيقة تعبداً لا من باب الظهور... الخ﴾ فحينئذ يؤخذ بعموم ما سوى الجملة الأخيرة وان لم يكن ظاهراً في العموم من جهة اكتنافه بما يصلح للرجوع اليه ولكن قد عرفت غير مرة ان اصالة الحقيقة تعبداً مما لا أصل له فانه أصل عقلائي ولا تعبد في

فعل العقلاء بما هم عقلاء فلا يبنون على ارادة المعنى الحقيق جزافا ما لم يكن هناك ظهور يكشف عن المراد الجدى وهذا واضح .

﴿ قوله فيكون المرجع عليه إصالة العموم إذاكان وضعياً لا ما إذا كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة . . . الخ ﴾ فان العمل باصالة العموم تعبداً مع اكتناف العام بما يصلح للرجوع اليه هو مما يمكن القول به إذاكان العموم وضعياً وان لم نقل به نحن لكونه خلاف التحقيق ولكن إذا كان العموم اطلاقياً بنعقد بمقدمات الحكمة كما فى أحل الله البيع ونحوه فلا يكاد يمكن القول به إذ لا تتم المقدمات حينئذ كما لا يخفى .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ وجه التأمل كما يظهر من تعليقته على الكتاب هو ما قد يقال إن مجرد صلوح الإستثناء للرجوع إلى الجميع بدون قرينة عليه ولا ظهور فيه كما هو المفروض مما لا يصلح أن يعتمد عليه المتكلم فى مقام البيان (وعليه) فينعقد العموم حينئذ بوسيلة مقدمات الحكمة لما سوى الجملة الأخيرة (وفيه ما لا يخفى) فان العام المستند عمومه إلى الوضع إذا لم يكن ظاهراً فى العموم من جهة الإكتناف بما يصلح الرجوع اليه فكيف بما كان عمومه بمقدمات الحكمة وهل يعقل انعقاد العموم له حينئذ بحيث كان اللفظ ظاهراً فيه كلا ولعله اليه أشار أخيراً فى التعليقة بقوله فافهم .

فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد

﴿ قوله فصل الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص ... الخ ﴾ (قال فى المعالم) فالأقرب جوازه مطلقاً وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقاً وهو

مذهب السيد (إلى أن قال) ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعى متصلا كان أو منفصلا وقيل إن كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعياً أم ظنياً وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بناء على منع كون الخبر الواحد دليلا على الإطلاق لأن الدلالة على العمل به الاجماع على إستعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به انتهى .

(أقول) وما أبعد بين من لم يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر مطلقاً تحفظاً على ظهور الكتاب وبين من لم يجوز العمل بظواهر الكتاب كجماعة من الأخباريين على ما سيأتى فى الظواهر ما لم يرد على طبقها خبر معتبر من الائمة عليهم السلام وكيف كان الأمر ان المتبع هو الدليل القاطع وستعرف مقتضاه كما حقه .

﴿ قوله لما هو الواضح من سيرة الأصحاب على العمل باخبار الآحاد... الخ ﴾ شروع فى اثبات جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقد استدل له بأمرين .

(أحدهما) ما تمسك به صاحب التقريرات (قال) وكيف كان فيمكن الإستدلال على الجواز بالإجماع من الاصحاب على العمل باخبار الآحاد فى قبال العام الكتابى وهذه سيرة مستمرة إلى زمن الائمة عليهم السلام بل وذلك مما يقطع به فى زمن الصحابة والتابعين فانهم كثيراً ما يتمسكون بالاخبار فى قبال العمومات الكتابية ولم ينكر ذلك عليهم ودعوى أن ذلك لعله بواسطة احتفاف الخبر بقرينة قطعية مدفوعة بما أفاده الشيخ عند احتجاجه بعمل الصحابة على حجية الأخبار بانه تعويل على ما يعلم ضرورة خلافه ولا يحسن مكالمة مدعيه انتهى .

(ثانيهما) ما استدل به بعض الأفاضل على ما في التقريرات (قال) واستدل بعض الأفاضل على المطلب بانه لو لاه لزم إلغاء الخبر بالمرة اذ ما من خبر إلا وهو مخالف لعموم الكتاب (وقد أشار اليه المصنف) بقوله مع أنه لو لاه لزم إلغاء الخبر ... الخ .

(أقول) وسيأتي في جواب الوجه الأول من وجهي المنع ما هو أقوى من هذين الدليلين وأسد فانتظر .

﴿ قوله بواسطة القرينة ... الخ ﴾ أي بواسطة القرينة القطعية .

﴿ قوله وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً وخبر الواحد ظنياً سنداً ... الخ ﴾ إشارة إلى الوجه الأول من وجهي المنع (قال في المعالم) احتجوا للمنع بوجهين .

(أحدهما) ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته له فيلغى بالمرة (وحاصل الجواب) بعد النقض بجواز تخصيص الخبر المتواتر بخبر الواحد مع أن المتواتر قطعي كالكتاب وخبر الواحد ظني لاقطعي أن الكتاب وإن كان قطعياً صدوراً ولكن ذلك لايمنع عن التصرف في دلالته الغير القطعية فان الأمر يدور بين إصالة العموم في الكتاب وبين دليل سند الخبر والخبر بدلالته وسنده صالح للقرينية والتصرف في اصالة العموم في الكتاب أما بدلالته فلانه أظهر وأقوى اذ المفروض أنه خاص وذاك عام وأما بسنده فلانه معتبر حجة بلا كلام اذ المفروض ثبوت اعتباره بدليل خاص قطعي بخلاف اصالة العموم في الكتاب فانها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره .

(أقول) وأصل هذا الجواب من التقريرات غير أن المصنف تصرف فيه لجعل الامر دائراً بين اصالة العموم في الكتاب وبين دليل سند الخبر كما

هو صريح قوله فانها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره (وهو كما ترى) اذ لو أخذنا بعموم الكتاب لم نرفع اليد عن دليل سند الخبر رأساً بل عن خصوص الخبر المخالف لعموم الكتاب والخبر المخالف صالح دلالة وسنداً للتصرف في عموم الكتاب كما عرفت (والحق) ما أفاده التقريرات في مقام الجواب (فقال ما لفظه) وبعبارة واضحة الكتاب قطعي سنداً وخبر الواحد ظني سنداً ولا تعارض بينهما من هذه الجهة أي من جهة ما هو القطعي وانما التعارض بينهما من جهة الدلالة الراجعة في العام الى اصالة الحقيقة التي يجب تقديم ما هو صالح للقرينية عليها لإرتفاع موضوع الأصل بوجود الدليل حقيقة اذا كان علمياً أو حكما اذا كان ظنياً ولو مع ملاحظة العلم باعتباره والمفروض أن خبر الواحد صالح لذلك أما دلالة فظاهر وأما سنداً فلان كلامنا في قبال هذا المانع انما هو بعد الفراغ عن حجية الخبر انتهى (وحاصله) هو ما بيناه آنفاً من أن الامر دائر بين اصالة العموم في الكتاب وبين نفس الخبر المعتبر والخبر المعتبر صالح بدلالته وسنده للتصرف في عموم الكتاب (نعم يمكن تقرير الجواب) بنحو آخر يدور الامر فيه بين عموم الكتاب وبين عموم دليل اعتبار الخبر بان يقال ان الامر دائر بين العمومين فإن أخذنا بعموم الكتاب طرحنا عموم دليل الخبر بمعنى أنه أخرجنا الخبر المخالف لعموم الكتاب عن تحته بلا مخصص له وان أخذنا بعموم دليل الخبر فقد خصصنا عموم الكتاب بمخصص له وهو الخبر المعتبر المخالف لعمومه ومهما دار الامر بين تخصيصين كذلك أي أحدهما بلا مخصص والآخر بمخصص قدم الثاني على الاول .

﴿ قوله ولا ينحصر الدليل على الخبر بالإجماع ... الخ ﴾ رد على الكلام المتقدم في صدر المسألة عن المحقق المائل الى التوقف من أن الدلالة على العمل

بالخبر الإجماع على إستعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به وقد ذكره التقريرات فى عداد ادلة المنع وجعله وجهاً ثالثاً لهم (وعلى كل حال) حاصل الجواب أن دليل إعتبار حجية الخبر مما لا ينحصر بالإجماع فقط كى يقال انه قائم فى خصوص ما لا يوجد على خلافه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به بل يستفاد اعتبار الخبر من الآيات القرآنية ولو نوقش فى دلالتها فمن الأخبار المتواترة إجمالا وإطلاقها مما يشمل كلا من الخبر المخالف لعموم الكتاب وغيره جميعاً (هذا مضافا) إلى ما عرفت من السيرة المستمرة على العمل بالخبر فى قبال العمومات الكتابية وأنه مما يقطع به فى زمن الصحابة والتابعين ولم ينكر ذلك عليهم .

﴿ قوله والأخبار الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها أو ضربها على الجدار أو انها زخرف أو انها مما لم يقل به الإمام . . . الخ ﴾ إشارة إلى وجه آخر للمانعين قد جعله التقريرات وجهاً رابعاً لهم وهو عمدة الوجوه (قال) وأخرى بطائفة كثيرة من الأخبار الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها وضربها على الجدار وانها زخرف وانها مما لم يخبر بها الإمام عليه السلام وهى كثيرة جداً (انتهى) بل ويظهر من شيخنا الأنصارى أن هذا الوجه هو لشيخ الطائفة فى العدة (قال) فى الرسائل فى أوائل خبر الواحد بعد أن ذكر الأخبار الكثيرة الدالة على المنع عن العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور وجعلها طائفتين الأولى ما دل على طرح الخبر الذى يخالف الكتاب الثانية ما دل على طرح الخبر الذى لا يوافق الكتاب وعاض فى الجواب عن الطائفة الأولى (ما هذا لفظه) ومن هنا يظهر ضعف التأمل فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الأخبار بل منعه لأجلها كما عن الشيخ فى العدة انتهى (وعلى كل حال) سيأتى تفصيل هذه الأخبار فى صدر

مسألة خبر الواحد انشاء الله تعالى واحداً بعد واحد وهي بمضامين شتى ولكن ليس فيها تصريح بلفظ الطرح أو الضرب على الجدار وإن كان فيه تعبير بالزخرف أو الباطل أو لم نقله وغير ذلك (وكيف كان) قد أجاب المصنف عن هذه الاخبار بوجوه.

(الاول) ما حاصله أن مخالفة الخاص مع العام ليست بمخالفة عرفا بل يعد الخاص بياناً للعام وشرحاً له ومن هنا لا يعد الخبران المتنافيان على وجه العموم والخصوص المطلق أو على وجه الإطلاق والتقييد بمتعارضين ولا نرجع فيهما الى المرجحات السندية أو نتخير بينهما على الخلاف الآتي في باب التعادل والتراجيح بل نأخذ بخاصهما أو بمقيدهما ولو كان الآخر أقوى سنداً (وقد أشار) إلى هذا الوجه بقوله ان لم نقل بانها ليست من المخالفة عرفا

(الثاني) ما حاصله أن المراد من المخالفة في الاخبار الآمرة بردّ المخالف للكتاب هو غير مخالفة العموم والخصوص المطلق وذلك بشهادة صدور كثير من الاخبار المخالفة للكتاب بهذا النحو من المخالفة أي المخصصة لعموماتها أو المقيدة لمطلقاتها على نحو لو انكرها أحد لعدّ ذلك من المكابرة واللجاج والاخبار الآمرة برد المخالف وإن كانت آبية عن التخصيص الافرادي بان يقال مثلا كل حديث خالف كتاب الله فهو زخرف إلا الخبر الفلاني ولكنها غير آبية عن التخصيص الأنواعي بان يقال مثلا كل خبر خالف الكتاب فهو زخرف الا المخالف له بنحو العموم والخصوص المطلق فانه شارح لمدلوله ومفسر لمعناه والفرق بين هذا والجواب السابق أن مخالفة الخاص مع العام على الوجه السابق ليست بمخالفة أصلا وعلى هذا الوجه مخالفة غير انها ليست بمرادة من الاخبار الآمرة برد المخالف بشهادة صدور كثير من الاخبار المخالفة للكتاب بهذا النحو من المخالفة (وقد أشار المصنف) إلى هذا الوجه الثاني

بقوله إلا أنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة . . . الخ وقد تقدمه فى الذكر ولا ضير فيه .

(الثالث) ما حاصله أنه من المحتمل قوياً أن يكون المراد من هذه الاخبار انهم لايقولون خلاف القرآن ثبوتاً وواقعاً وأما خلافه إثباتاً وظاهراً ولو بنحو التباين الكلى فضلا عن العموم والخصوص المطلق أو من وجه شرحا لمرامه تعالى وبياناً لمراده جل وعلا فكثيراً مايقولون به (وقد أشار المصنف) إلى ذلك بقوله مع قوة إحتمال أن يكون المراد أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً . . . الخ (وفيه) أن هذا الإحتمال وإن كان قوياً فى حد ذاته بل مما لا ريب فيه ولكن ليس منه فى الاخبار المذكورة عين ولا أثر كما لا يخفى على من راجعها وأمعن النظر ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم ولكن سيأتى منا فى صدر خبر الواحد ما يدل قوياً على هذا الوجه وهو صدور كثير من الاخبار الصحيحة الواردة فى تفسير القرآن المخالفة لظواهره بنحو التباين الكلى فضلا عن العموم والخصوص المطلق أو من وجه نظير ما ورد من أن الصلاة فى قوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى هو المسجد أو أن البحرين فى قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان هو علىّ وفاطمة عليهما السلام وان البرزخ هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم وان اللؤلؤ والمرجان هما الحسن والحسين عليهما السلام إلى غير ذلك مما لامجال لإنكاره والفرق بين هذا الوجه وبين الاول والثانى أن بناء عليهما يؤخذ بخصوص المخالف للكتاب الذى مخالفته بنحو العموم والخصوص المطلق وبناء على هذا الوجه يؤخذ بمطلق ما خالف ظاهر الكتاب إذا كان نصاً أو أظهر سواء كان مخالفته بنحو التباين الكلى أو بنحو العموم والخصوص المطلق أو من وجه ويبقى تحت الاخبار الآمرة بطرح المخالف للكتاب

خصوص الخبر المخالف لنصه وصريحه فتأمل جيداً وسيأتي لذلك مزيد توضيح إنشاء الله تعالى في خبر الواحد فانتظر .

﴿ قوله كيف وصدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة عنهم عليهم السلام كثيرة جداً . . . الخ ﴾ هذا راجع إلى قوله لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم لا إلى قوله ان لم نقل بانها ليست من المخالفة عرفا فلا تشتبه .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشرنا الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة ...الخ ﴾ اشارة الى الوجه الثاني من وجهي المنع (قال في المعالم) بعد ما ذكر الوجه الاول المتقدم للمانعين (ما هذا لفظه) الثاني أنه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ أيضاً والتالي باطل اتفاقاً فالمقدم مثله بيان الملازمة أن النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق أعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة أولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ (انتهى) (وقد أجاب عنه المصنف) بعد ما اتخذ أصل الجواب من التقريرات بتغيير في العبارة بما حاصله أن مقتضى القاعدة هو جواز كل من النسخ والتخصيص جميعاً بخبر الواحد غير أن بينهما فرق من جهتين أوجبتا منع الملازمة .

(الاولى) اختصاص النسخ بالاجماع على المنع فلولاه لقلنا أيضاً بجواز النسخ بخبر الواحد (وفيه) أن الإجماع في المسألة غير معلوم ومن هنا قال في المعالم في الاصل الثاني من مبحث النسخ ولا يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالآحاد عند اكثر العلماء ولم يقل عند كافة العلماء انتهى (ولو سلم) الإجماع هنا لحصول القطع منه برأي المعصوم في امثال المسألة مما يحتمل

الإستناد فيه الى الرأى والنظر ممنوع جداً .

(الثانيه) أن النسخ مما يتوفر الداعى بضبطه ولذا قل الخلاف فى موارده فلا نحتاج فى تعيين موارده الى العمل بخبر الواحد بخلاف التخصيص فنحتاج فيه (وفيه) أن مجرد ذلك مما لا يوجب اعتبار خبر الواحد فى تعيين موارد التخصيص ما لم يرجع الى دعوى الإنسداد فيها فيخرج بذلك عن الظن المعتبر بالخصوص (هذا) والحق فى الجواب عن الوجه الثانى للمانعين هو الإلتزام بجواز النسخ أيضاً بخبر الواحد المعتبر بالخصوص كالتخصيص بعينه ولا محذور فيه أصلا .

في اختلاف حال الخاص ناسخا ومخصصاً ومنسوخاً

﴿ قوله فصل لا يخفى أن الخاص والعام المتخالفين يختلف حالهما ناسخاً ومخصصاً ومنسوخاً . . . الخ ﴾ لا اشكال فيما اذا كان الخاص مقارناً مع العام فانه مخصص له بلا خلاف يعبأ به كما فى المعالم الا عن بعض الحنفية كما صرح به المحقق القمى وأما اذا كان غير مقارن له منفصلا عنه .

(فتارة) يكون الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل به .

(وأخرى) يكون بعد العام وبعد حضور وقت العمل به .

(وثالثة) يكون العام بعد الخاص قبل حضور وقت العمل به .

(ورابعة) يكون العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به فهذه صور أربع .

(أما الصورة الأولى) وهى أن يكون الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل به التى قد أشار اليها المصنف بقوله أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به . . . الخ (فقد يقال) فيها بعدم جواز التخصيص نظراً الى لزوم تأخير البيان عن وقت الخطاب ويظهر من المعالم والمحقق القمي وغيرهما وجود القائل بهذا القول (وقد يقال) فيها بعدم جواز النسخ نظراً الى اشتراط جواز النسخ بحضور وقت العمل بالمنسوخ كما يظهر ذلك من المعالم والمحقق القمي بل صرحا بالإشتراط فى مبحث النسخ ونسبه الأول الى جمهور أصحابنا وجمع من العامة والثانى الى اكثر أصحابنا والمعتزلة (والحق) أن كلا من التخصيص والنسخ فيها جايز غير أن التخصيص أظهر فيبنى عليه .

(أما جواز التخصيص) فلأن تأخير البيان عن وقت العمل والحاجة جايز عقلا اذا كان لحكمة مقتضية له فكيف بتأخيره عن وقت الخطاب .

(وأما جواز النسخ) فلما ستعرف من أن النسخ بمعناه الحقيقى الواقعى فى الأحكام الالهية غير معقول لإستلزامه الجهل فى حقه تعالى وهو منزه عنه جل وعلا فان الحكم لو كان مشتملا على مصلحة موجبة له الى الأبد فلماذا ينسخ وان لم يكن مشتملا كذلك فلماذا يشرع بنحو التأبيد كى ينسخ فلابد أن يكون النسخ فى الشرعيات بمعنى بيان أمد الحكم وغايته ومن المعلوم أن النسخ بهذا المعنى مما لا يتفاوت فيه الحال بين أن يكون قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ أو بعده غايته أنه ان كان بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ فالأمر الأول كان جدياً عن مصلحة فى المتعلق والا بان كان قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ فالأمر الأول كان صورياً عن مصلحة فى نفس الأمر وسيأتى اعتراف المصنف بصحة النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ بقوله وحيث عرفت أن النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً وان كان بحسب

الظاهر رفعاً فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل . . . الخ .

(وأما أظهرية التخصيص) فلشيوعه وندرة النسخ جداً وبه يكون ظهور العام فى العموم الأزماني وان كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة أقوى من ظهوره فى العموم الأفرادى وان كان بالوضع وتنصيص أهل اللغة فيخصص الثاني دون الأول وسيأتى أيضاً اعتراف المصنف بذلك قريباً فانتظر .

(وأما الصورة الثانية) وهى أن يكون الخاص بعد العام وبعد حضور وقت العمل به التى قد أشار اليها المصنف بقوله وان كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصصاً . . . الخ فيختار المصنف فيها تبعاً للتقريرات أن العام ان كان وارداً لبيان الحكم الواقعى فلا محالة يكون الخاص ناسخاً لا مخصصاً لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة والا كان مخصصاً .

(أقول) وهذا جيد غير أن التعليل بلزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس كما ينبغى بعد ما عرفت أنه مما لا محذور فيه اذا كان لحكمة مقتضيـــة له وسيأتى أيضاً اعتراف المصنف بذلك فى التعادل والتراجيح عند الإشارة الى جملة من المرجحات النوعية لأحد الظاهرين فانتظر .

(وبالجملة) الأولى أن يقال ان العام اذا أحرز أنه قد ورد لبيان الحكم الواقعى فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل به يكون ناسخاً لا محالة لا مخصصاً والا لزم الخلف لكن هذا اذا أحرز وورود العام لبيان الحكم الواقعى بالعلم واليقين وأما اذا أحرز ذلك بالأصل العقلائى كما هو الغالب فيكون الخاص مخصصاً لا ناسخاً فان النسخ حينئذ وان كان أمراً ممكناً ثبوتاً ولكن ندرة النسخ وشيوع التخصيص جداً كما أشرنا هو مما يوجب تقوية ظهور العام فى العموم الأزمانى وتضعيف ظهوره فى العموم الافرادى فيقدم الاول على الثانى ويلتزم بتأخير البيان عن وقت الحاجة وأنه كان لحكمة مقتضية لذلك .

(وأما الصورة الثالثة) وهي أن يكون العام بعد الخاص قبل حضور وقت العمل به التي لم يؤشر اليها المصنف ها هنا وانما يؤشر اليها بعداً بقوله أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به . . . الخ فالكلام فيها عين الكلام في الصورة الاولى من حيث جواز كل من التخصيص والنسخ جميعا غير أن التخصيص أظهر فيبنى عليه .

(نعم) احتمال التخصيص والنسخ هناك كان في الخاص المتأخر وهاهنا يحتمل التخصيص في الخاص المتقدم والنسخ في العام المتأخر (مضافا) الى أن التخصيص هناك كان مستلزما لتأخير البيان عن وقت الخطاب وقد يقال بعدم جوازه وان عرفت فساده لجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة اذا كان لحكمة مقتضية لذلك فكيف بتأخيره عن وقت الخطاب وها هنا لا يستلزم التخصيص تأخير البيان عن وقت الخطاب أصلا .

(وأما الصورة الرابعة) وهي أن يكون العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به التي قد أشار اليها المصنف بقوله وان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص . . . الخ فلا اشكال في جواز كل من التخصيص والنسخ فيها عند الكل .

(أما جواز التخصيص) فلعدم استلزامه تأخير البيان عن وقت الخطاب أو الحاجة أصلا .

(وأما جواز النسخ) فلكونه بعد حضور وقت العمل بالخاص غير أن التخصيص هو أظهر من النسخ لما أشير اليه من شيوع الأول وندرة الثاني فيوجب ذلك قهراً أقوائية ظهور الخاص في الدوام والاستمرار وان كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة من ظهور العام في العموم الأفرادي وان كان بالوضع لا بالاطلاق فيتعين التخصيص دون النسخ (ثم ان هذا كله) اذا علم

اقتران الخاص بالعام أو انفصاله عنه وأما اذا جهل وتردد بين اتصاله به وانفصاله عنه فالحكم فيه هو التخصيص أيضا فانه لا يخلو ثبوتا عن احدى الصور الخمس وهى صورة الاقتران والصور الاربع للانفصال وقد عرفت أن الخاص فى الكل مخصص لا ناسخ الا اذا أحرز كون العام المتقدم وارداً لبيان الحكم الواقعى بالعلم واليقين ثم ورد الخاص بعد حضور وقت العمل به فانه حينئذ ناسخ لا مخصص .

﴿ قوله أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل فلا محيص عن كونه مخصصا وبيانا له . . . الخ ﴾ قد أشار بهذه العبارة الى الصورة الاولى من الصور الاربع كما تقدم .

﴿ قوله وان كان بعد حضوره كان ناسخا لا مخصصا . . . الخ ﴾ قد أشار بهذه العبارة الى الصورة الثانية من الصور الاربع كما تقدم أيضا .

﴿ قوله وان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص . . . الخ ﴾ قد أشار بهذه العبارة الى الصورة الرابعة من الصور الاربع كما أشرنا وسيأتى منه الاشارة الى الصورة الثالثة فانتظر .

﴿ قوله هذا فيما علم تاريخهما وأما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره فالوجه هو الرجوع الى الاصول العملية . . . الخ ﴾ وهذا راجع الى الصورتين الاوليين كما يظهر من قوله بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره (ثم إنه) قد يتخيل أنه لا ثمرة عملا بين كون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كى يكون ناسخا على الشرط المتقدم أو قبل حضوره كى يكون مخصصا ولكن يمكن فرض الثمرة فيما اذا قال مثلا أكرم العلماء ولم يكرم فساقهم عصيانا ثم ورد لا تكرم فساق العلماء ولم يعلم أنه كان قبل حضور وقت العمل بالعام كى يكون مخصصا ولا شىء عليه

سوى التجرى أو كان بعد حضور وقت العمل به كى يكون ناسخا ويستحق العقاب على المعصية ويكون عليه القضاء لو كان الإكرام مما شرع فيه القضاء (ثم إن المصنف) لم يتعرض صورة تردد العام بين أن يكون بعد حضور وقت العمل بالخاص أو قبله كما تعرض صورة تردد الخاص بين كونه بعد حضور وقت العمل بالعام أو قبله وذلك لوضوح إنتفاء الثمرة فانه على كل حال يبنى على كون الخاص المتقدم مخصصا كما تقدم لا ناسخا.

﴿قوله وأنه واجد لشرطه . . . الخ﴾ أى وارد قبل حضور وقت العمل بالعام لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

﴿قوله وإنما يوجبان الحمل عليه . . . الخ﴾ أى وإنما يوجبان كثرة التخصيص وندرة النسخ الحمل على التخصيص فى خصوص الصورة الرابعة وهى ما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص بل وفى غير ذلك من الصور أيضاً كما عرفت منا تحقيقه من جهة كونهما موجبين لأقوائية الظهور فى الدوام والإستمرار من الظهور فى العموم الأفرادى وهذا بخلاف ما إذا أوجبا الظن بالتخصيص وكون الخاص وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام كما فى تردد الخاص بين كونه بعد حضور وقت العمل بالعام أو قبله فان الظن مما لا عبرة به فيرجع إلى الأصل العملى كما تقدم.

﴿قوله أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به . . . الخ﴾ أى قبل حضور وقت العمل بالخاص وقد أشار بهذه العبارة إلى الصورة الثالثة من الصور الاربع كما أشرنا قبلا.

﴿قوله إنما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل . . . الخ﴾ وقد عرفت منا جوازه وسيأتى له مزيد بيان بل وتصريح من المصنف به كما أشرنا فيما تقدم.

﴿قوله ولو فيما كان ظهور العام فى عموم الافراد أقوى من ظهور الخاص فى الخصوص . . . الخ﴾ فيه من سوء التعبير ما لا يخفى إذ المقصود من قوله أقوى هو الوضع ولو قال هكذا ولو فيما كان ظهور العام فى عموم الأفراد بالوضع وكان ظهور الخاص فى الدوام بالإطلاق كما تقدم منه آنفاً فى ذيل الكلام فى الصورة الرابعة كان أولى (ثم ان هذا اشارة) إلى صورة واحدة من الصورتين اللتين قد أشار اليهما بقوله ثم ان تعين الخاص إلى قوله أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به . . . الخ وهى ما إذا ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص ففيها يدور الأمر بين ظهور العام فى العموم الأفرادى وبين ظهور الخاص فى الدوام والإستمرار وبقى الصورة الأخرى وهى ما إذا ورد الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ففيها يدور الأمر بين ظهور العام فى العموم الأفرادى وبين ظهوره فى العموم الأزمانى (والصحيح) فى التعبير على نحو يشمل كلتا الصورتين جميعاً أن يقال ولو كان الظهور فى عموم الأفراد بالوضع وكان الظهور فى عموم الأزمان بالإطلاق فتأمل جيداً كى لا يشتبه عليك الامر فان المقام كله لا يخلو عن دقة .

القول في النسخ

﴿قوله ولا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبة القول فى النسخ . . . الخ﴾ النسخ هو البداء فى التشريعيات أى فى الاحكام بأن يأمر مثلا بشىء أو ينهى عنه ثم ينسخه فى قبال البداء فى التكوينيات أى فى الافعال بأن يخبر مثلا أنه سيقع العذاب على قوم فلان ثم يبدو له فلا يقع العذاب عليهم فالنسخ أخص والبداء أعم وإن كان الثانى أيضاً ينصرف الى التكوينيات (وعلى كل

حال) لا ريب في أن كلا من النسخ والبداء بمعناه الحقيق مما يستحيل في حقه تعالى (أما النسخ) فلان معناه الحقيق هو رفع الحكم الثابت ولازمه الجهل كما أشرنا قبلا فان الحكم ان كان مشتملا على مصلحة موجبة لتشريعه الى الابد فلماذا ينسخ وإن لم يكن مشتملا على مصلحة كذلك فلماذا يشرع بنحو التأبيد (وأما البداء) فلان معناه الحقيق هو ظهور ما خفى عليه (قال) في المجمع بداله في الامر اذا ظهر له استصواب شيء غير الاول وهو أيضاً يستلزم الجهل وهو منزه عنه جل وعلا (ومن هنا ذهب المصنف) الى أن النسخ في الاحكام الالهية لا يكون بمعنى رفع الحكم كي يستلزم الجهل بل بمعنى دفع الحكم أي المنع عن السراية كما في التخصيص غايته أنه في التخصيص يمنع عن سراية الحكم الى جميع الافراد وفي النسخ يمنع عن سرايته الى جميع الأزمان وانما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم واستمراره مع أنه بحسب الواقع لا دوام له ولا استمرار .

(أقول) والتعبير عن النسخ بدفع الحكم مما لا يخلو عن مسامحة فان النسخ وان كان بمنزلة التخصيص غايته أنه في الأزمان لا في الافراد ولكنه ليس بمنزلة التخصيص المتصل كي صح أن يقال انه دفع للحكم بل هو بمنزلة التخصيص المنفصل وهو ليس بدفع والأحسن في التعبير عنه أن يقال ان النسخ بيان أجل الحكم وانتهاء أمده كما في الفصول (قال في الفصل الثاني) من مبحث النسخ اختلفوا في أن النسخ هل هو رفع للحكم الشرعي أو بيان لانتهاء أمده (انتهى) بل سيأتي من المصنف أيضاً التعبير عنه بتعيين أمد الحكم وغايته (كما أن التعبير) باقتضاء الحكمة اظهار دوام الحكم واستمراره مع أنه بحسب الواقع لا دوام له ولا استمرار مما لا يخلو أيضاً عن حزازة فان الإظهار كذلك أشبه شيء بالكذب غايته أنه عن حكمة ومصلحة والكذب كذلك

وإن لم يكن قبيحاً على الحكيم ولكنه مع ذلك مما لا يناسبه جل وعلا (مضافا) إلى أنه تعالى لم يظهر دوام الحكم وإنما هو شيء قد استفيد من ظاهر الأمر بطبعه الأصلى نعم هو قد أخفى أمد الحكم ولم يبينه وهذا غير اظهار دوام الحكم واستمراره (والصحيح) فى التعبير على نحو لا يرد عليه شيء مما ذكر أن يقال وانما اقتضت الحكمة إخفاء أمد الحكم فى بدو الأمر مع أنه بحسب الواقع له أمد وغاية ومن المعلوم أن إخفاء أمد الحكم ليس بكذب ولا شبه كذب هذا محصل الكلام فى النسخ (وأما البداء فى التكوينيات) فمجمل الكلام فيه كما سيأتى من المصنف أنه ليس بمعنى ظهور ما خفى عليه بل بمعنى إبداء ما أخفاه فى بدو الأمر فهو تعالى يخبر عن وقوع أمر معلق على أمر غير واقع أو على عدم أمر واقع ويخفى التعليق عليه حين الإخبار وان المعلق عليه مما لا يحصل فلا يحصل المعلق وذلك لحكمة مقتضية لذلك ثم يبدى ما أخفاه أولا فالبداء فيه تعالى إبداء حقيقة لا بداء كما إذا أخبر عن موت شخص معلق موته على عدم التصدق وقد أخفى التعليق عليه حين الإخبار ولم يبين أنه يتصدق ولا يموت وذلك لحكمة مقتضية للإخبار كذلك كالتنبيه على خواص الصدقة وشدة تأثيرها فى دفع البلاء ونحو ذلك من المصالح وقد نسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام فى يوم صفين أنه أخبر عن قتل معاوية وقال لأقتلن اليوم معاوية وأخفى قوله إن شاء الله تعالى قاصداً بذلك تشجيع العسكر وتقوية عزمهم على القتال مع الفئة الباغية والله العالم.

﴿قوله وإنما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم واستمراره أو أصل ان شائه وإقراره . . . الخ﴾ فالأول للنسخ بعد العمل والثانى للنسخ قبل العمل وقد أشرنا إلى جواز الثانى وامكانه وسيأتى لذلك مزيد توضيح وبيان فانتظر

﴿قوله ومن هذا القبيل لعله يكون أمر ابراهيم بذبح إسماعيل ...الخ﴾

أى ومن قبيل عدم اطلاعه على أنه ينسخ فى الإستقبال لعدم احاطته بتمام ما جرى فى علمه تبارك وتعالى لعله كان أمر ابراهيم بذبح إسماعيل عليهما السلام

﴿ قوله وحيث عرفت أن النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً وإن كان بحسب الظاهر رفعاً فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل...الخ ﴾

قد أشرنا فيما تقدم أن النسخ بعد أن كان بمعنى بيان أمد الحكم لا يتفاوت الحال فيه بين أن كان قبل حضور وقت العمل أو بعد حضور وقت العمل غايته أنه إن كان بعد العمل فالأمر الاول كان جدياً قد إنتهى أمده وإن كان قبل العمل فالأمر الاول كان صورياً قد حصل غايته وقد أشرنا أيضاً ان المعالم قد نسب اشتراط حضور وقت العمل فى النسخ إلى جمهور أصحابنا وجمع من العامة لا إلى جميع أصحابنا وأن المحقق القمى نسبه إلى أكثر أصحابنا صريحاً دون جميعهم ونزيدك فى المقام انه (قال فى المعالم) وحكى المحقق عن المفيد رحمه الله القول بجوازه قبل حضور وقت العمل وهو مذهب أكثر أهل الخلاف إلى أن ذكر إحتجاج المخالف أى المجوز بوجوه عديدة:

(الأول) قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع.

(الثانى) أنه تعالى أمر ابراهيم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل

(الثالث) ما روى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم راجع إلى أن عادت إلى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل.

(الرابع) ان المصلحة قد يتعلق بنفس الأمر أو النهى لجاز الإقتصار عليهما من دون إرادة الفعل.

(أقول) والتمسك بهذا الوجوه كلها مما لا بأس به سيما أمر ابراهيم بذبح ابنه (وجواب المعالم) عنه من أنه لم يؤمر بالذبح الذى هو فرى الأوداج بل

بالمقدمات بدلالة قوله تعالى قد صدقت الرؤيا (مما لا وجه له) فان ظاهر الآية بل صريحها هو الأمر بنفس الذبح وحيث أنه عليه السلام صار بصدد الإمتثال وشرع في المقدمات حصل التصديق للرؤيا ولا يكاد يحتاج التصديق الى حصول ذي المقدمة بنفسه خارجاً كي نضطر الى هذا الجواب (نعم التمسك) بعموم قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت مما لا يخلو عن مناقشة نظراً الى أن المسألة عقلية فما لم يثبت الجواز عقلا لم يجز التمسك بالإطلاق خارجا اذ للخصم أن يدعى أنه ممتنع عقلا فلا يشمله الإطلاق وتختص الآية بمقتضى حكم العقل بالنسخ بعد العمل الا أن في بقية الوجوه غنى وكفاية .

﴿ قوله لعدم لزوم البداء المحال في حقه تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغير ارادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهة . . . الخ ﴾ علة لقوله فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل (ثم أن) البداء المحال في حقه تعالى ليس الا بالمعنى الذي قد ذكرناه من ظهور ما خفي عليه فانه بهذا المعنى مما يستلزم تغير ارادته تعالى مع عدم انقلاب في الفعل عما كان عليه فانه مع تغير عنوانه وتبدل جهته كالإضطرار أو الإكراه أو الخطاء أو النسيان وما أشبه ذلك مما لا كلام فيه ومن المعلوم أن تغير ارادته مع عدم انقلاب في الفعل عما كان عليه مستلزم للجهل في حقه تعالى وهو منزه عنه جل وعلا .

﴿ قوله والا لزم امتناع النسخ . . . الخ ﴾ أي وان لزم البداء المحال في حقه تبارك وتعالى لزم امتناع النسخ

﴿ قوله وذلك لان الفعل أو دوامه لم يكن متعلقاً لإرادته . . . الخ ﴾ علة لعدم لزوم البداء المحال في حقه تبارك وتعالى ثم إن الترديد في قوله لأن الفعل أو دوامه اشارة الى النسخ قبل العمل وبعده ففي النسخ قبل العمل لم يكن الفعل متعلقاً لإرادته ولم يكن الأمر به من جهة اشتماله على المصلحة وانما كان

فى نفس الأمر به حكمة ومصلحة وفى النسخ بعد الفعل لم يكن دوام الفعل متعلقاً لإرادته وإنما كان اظهار دوامه لحكمة ومصلحة .

(أقول) قد عرفت منا ان اظهار دوام الحكم مع أنه بحسب الواقع مما لا دوام له ولا استمرار مما لا يخلو عن حزازة وان فرض كونه عن حكمة ومصلحة فانه أشبه شيء بالكذب كما أشرنا (مضافا) الى أنه تعالى لم يظهر الدوام وإنما هو شيء قد استفيد من ظاهر الأمر بطبعه الأصلى نعم ان الله تعالى قد أخفى غاية الحكم وأمده ولم يظهره فى بدو الأمر وهذا ليس بكذب ولا شبه كذب .

﴿ قوله وأما البداء فى التكوينيات بغير ذاك المعنى فهو مما دل عليه الروايات المتواترات . . . الخ ﴾ أقول (أما البداء) فى التكوينيات بغير ذاك المعنى المحال فى حقه تبارك وتعالى المستلزم للجهل (فقد رواه) فى الوافى فى باب البداء مسنداً عن عمرو بن عثمان الجهنى عن أبى عبدالله عليه السلام قال ان الله لم يبدله من جهل (وروى أيضاً) فى الباب المذكور مسنداً عن ابن سنان عن أبى عبدالله عليه السلام قال ما بدى لله فى شيء الا كان فى علمه قبل أن يبدو له (وأما أصل وقوع البداء) فلروايات متواترات ذكرها فى الباب المذكور أيضاً (مثل قوله عليه السلام) ما عبدالله بشيء مثل البداء (أو) ما عظم الله بمثل البداء (أو) ما بعث الله نبياً قط حتى يقرّ له بالبداء (أو) ما تنبأ نبى قط حتى يقرّ لله بخمس بالبداء والمشية والسجود والعبودية والطاعة (أو) ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر وأن يقرّ له بالبداء (أو) لو علم الناس ما فى القول فى البداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه (أو) إن لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البداء وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه فنحن نعلمه (أو) إن الله تعالى عالم بما غاب عن خلقه

فيما يقدر من شيء ويقضيه في علمه قبل أن يخلقه وقبل أن يقضيه إلى الملائكة فذلك يا حمران علم موقوف اليه فيه المشية فيقضيه إذا أراد ويبدو له فيه فلا يمضيه فاما العلم الذى يقدره الله تعالى ويقضيه ويمضيه فهو العلم الذى إنتهى الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم الينا إلى غير ذلك من الأخبار.

﴿ قوله مع علمه بانه يمحوه أو مع عدم علمه به . . . الخ ﴾ أى مع علم النبي أو الولى بانه يمحوه أو مع عدم علمه به.

﴿ قوله وإنما يخبر به لأنه حال الوحى أو الإلهام لإرتقاء نفسه الزكية . . . الخ ﴾ أى وإنما يخبر به النبي أو الولى لأنه حال الوحى أو الإلهام لأجل إرتقاء نفسه الزكية واتصاله بعالم لوح المحو والإثبات اطلع على ثبوته.

﴿ قوله قال الله تبـــارك وتعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت . . . الخ ﴾ وعنده أم الكتاب قدذكر الطبرسى أعلى الله مقامه في تفسير الآية في أواخر الرعد أقوالا عديدة.

(أحدها) أن ذلك في الأحكام من الناسخ والمنسوخ.

(الثاني) أنه يمحو من كتاب الحفظة المباحات وما لا جزاء فيه ويثبت ما فيه الجزاء من الطاعات والمعاصى.

(الثالث) أنه يمحو ما يشاء من ذنوب المؤمنين فضلا فيسقط عقابها ويثبت ذنوب من يريد عقابه عدلا.

(الرابع) أنه عام في كل شيء فيمحو من الرزق ويزيد فيه ومن الأجل ويمحو السعادة والشقاوة ويثبتهما.

(الخامس) أنه في مثل تقتير الأرزاق والمحن والمصائب يثبته في ام الكتاب ثم يزيله بالدعاء والصدقة وفيه حث على الإنقطاع اليه سبحانه.

(السادس) أنه يمحو بالتوبة جميع الذنوب ويثبت بدل الذنوب حسنات

يبينه قوله الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحاً فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات

(السابع) أنه يمحو ما يشاء من القرون ويثبت ما يشاء منها كقوله ثم أنشأنا من بعدهم قرناً آخرين وقوله كم أهلكنا قبلهم من القرون .

(الثامن) أنه يمحو ما يشاء يعنى القمر ويثبت يعنى الشمس وبيانه فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة .

﴿ قوله ربما يوحى اليه حكم من الاحكام تارة بما يكون ظاهراً فى الإستمرار والدوام . . . الخ ﴾ هذا فى نسخ الاحكام بعد العمل .

﴿ قوله وأخرى بما يكون ظاهراً فى الجد مع أنه لا يكون واقعاً بجد بل لمجرد الإبتلاء والإختبار . . . الخ ﴾ هذا فى نسخ الاحكام قبل العمل وقد أشرنا الى ذلك فيما تقدم وان الحكم حينئذ يكون اختبارياً صورياً لاجدياً واقعياً

﴿ قوله كما أنه يؤمر وحياً أو إلهاما بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع ... الخ ﴾ هذا فى البداء فى التكوينيات أى فى الافعال فى قبال النسخ فى الاحكام بقسميه من بعد العمل وقبله .

﴿ قوله ويبدى ما خفى ثانياً . . . الخ ﴾ قوله ثانياً حال لقوله يبدى لا لقوله ما خفى .

﴿ قوله ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ . . . الخ ﴾ كان الانسب ذكر هذه الثمرة قبل صرف الكلام الى ما هو تحقيق القول فى النسخ أى بعد الفراغ عن الصور الاربع المتقدمة للخاص والعام المتخالفين (وعلى كل حال) اذا دار الامر بين النسخ والتخصيص فى شىء واحد كما فى الخاص المتأخر عن العام المردد حاله بين كونه مخصصاً للعام أو ناسخاً لعمومه فالثمرة بينهما كما أشرنا لدى التعليق على قوله هذا فيما علم تاريخهما . . . الخ أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن تحت العام من الاول فلو قال مثلا أكرم العلماء

ولم يكرم المكلف فساقهم عصياناً ثم ورد لا تكرم فساق العلماء وبنينا على كونه مخصصاً فلا شيء على المكلف سوى التجري بخلاف ما اذا بنينا على كونه ناسخاً فيستحق العقاب على المعصية مع وجوب القضاء عليه فيما اذا كان الواجب مما شرع فيه القضاء (واذا دار الامر) بين النسخ والتخصيص فى مجموع الخاص والعام كما فى الخاص المتقدم بأن قال مثلا لا تكرم فساق العلماء ثم ورد أكرم العلماء حيث يحتمل أن يكون الاول مخصصاً للثانى ويحتمل أن يكون الثانى ناسخاً للاول فالثمرة بينهما أنه على التخصيص لا يكون فساق العلماء محكوماً بحكم العام أصلا وعلى النسخ يكون محكوماً بحكم العام من حين صدور دليل العام فيجب اكرام فساقهم كما يجب اكرام عدو لهم .

فى المطلق والمقيد وبيان تعريف المطلق

﴿ قوله المقصد الخامس فى المطلق والمقيد والمجمل والمبين فصل عرف المطلق بانه ما دل على شايع فى جنسه . . . الخ ﴾ هذا التعريف على ما يظهر من المحقق القمي هو لاكثر الاصوليين (وعرّفه هو) بانه حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة (وعرّفـه المعالم) بانه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك (ويظهر من الفصول) أن أصل التعريف بالحصة من العضدى (وعلى كل حال) يرد عليه أن التعبير بالحصة مما يلائم النكرة لا جميع المطلقات كاسم الجنس وما بحكمه من علم الجنس والمعرف بلام الجنس كالتمر الصادق على القليل والكثير والواحد وأكثر (ثم ان) ها هنا تعريفاً آخر للمطلق (قال فى التقريرات) وعرّفه جماعة منهم الشهيد بانه اللفظ الدال على الماهية من حيث هى هى (وقال المحقق

القمى) ويظهر من جماعة منهم أنه ما يراد به الماهية منهم الشهيد الثـــانى فى تمهيد القواعد حيث قال فى مقام الفرق بين المطلق والعام أن المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة .

(أقول) قد تقدم منا فى صدر بحث العام والخاص عند ذكر أقسام العموم أن كلا من العام والمطلق عبارة عما استغرق جميع مصاديقه غير أن العام يستغرق بنحو العطف (بواو) فاكرم كل عالم أى أكرم هذا العالم وذلك العالم وذاك العالم وهكذا والمطلق يستغرق بنحو العطف (بأو) فاعتق رقبة أى أعتق هذه الرقبة أو تلك الرقبة وهكذا فى كل التمر واشرب الماء ونحو ذلك (وعليه) فلا نحتاج فى المقام الى ذكر تعريف آخر للمطلق على حدة غير ما تقدم هناك وعرفت .

﴿ قوله وقد أشكل عليه بعض الاعلام بعدم الاطراد أو الانعكاس . . . الخ ﴾ المستشكل هو صاحب الفصول (قال قدس سره) فصل المطلق ما دل على معنى شايع فى جنسه شيوعا حكميا (ثم ساق الكلام) الى أن قال ويخرج بقولنا شيوعا حكميا الفاظ العموم البدلى كمن فى الاستفهام فانه وان دل على معنى شايع فى أفراد جنسه اعنى جنس العاقل مثلا الا ان شيوعه وضعى لا حكمى والقوم قد أهملوا هذا القيد فيرد ذلك على طردهم (الى ان قال) لكن يخرج عن الحد مثل المفرد المعرف والمنكر حيث يؤخذان باعتبار العموم الشمولى بقرينة حكمة أو مقام لعدم دلالتهما على حصة شايعة بل جميع الحصص .

(أقول) قد عرفت منا فى صدر العام والخاص عند ذكر اقسام العموم ان المدار فى العموم والاطلاق ليس على الاستناد الى الوضع وعدمه بحيث اذا كان الاستغراق مستنداً الى الوضع فهو عموم والا فهو اطلاق بل المدار

كما أشير آنفاً على كيفية الإستغراق فان كان بنحو العطف بواو فهو عموم ولو كان بالحكمة كما فى أحل الله البيع والا فهو إطلاق ولو كان بالوضع كما فى من وما وأى الشرطية أو الاستفهامية أو الموصولة (وعليه) فلا وجه للاشكال فى طرد التعريف بالفاظ العموم البدلى ولا للاشكال فى عكس التعريف بعموم المفرد المعرف المستفاد من الحكمة أو عموم المنكر المستفاد من مقام الامتنان كما فى قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهوراً على ما مثل به الفصول بعد الفراغ عن حدود العام وتعاريفه فان دخول العموم البدلى فى التعريف وخروج المفرد المعرف والمنكر عنه هو فى محله فان الاول إطلاق والثانى عموم (هذا مضافا) إلى ما أورده المصنف عليه بقوله وقد نبهنا فى غير مقام على أن مثله شرح الاسم وهو مما يجوز أن لا يكون بمطرد ولا بمنعكس .

﴿ قوله وقد نبهنا فى غير مقام على أن مثله شرح الاسم . . . الخ ﴾ قد نبه على ذلك فى المطلق والمشروط وفى صدر العام والخاص وفى غيرهما وقد أوضحنا الفرق بين التعريف الحقيقى واللفظى المسمى بشرح الاسم كما هو حقه سيما فى الموضع الثانى وان اللفظى هو لحصول المميز فى الجملة فلا ينبغى النقض والابرام فيه بعدم الطرد تارة وبعدم العكس أخرى فراجع .

﴿ قوله وهو مما يجوز أن لا يكون بمطرد ولا منعكس . . . الخ ﴾ فتعريف السعدانة بانه نبت لا طرد له لكونه اعم يشمل غيرها وتعريف الانسان بانه عاقل لا عكس له لكونه أخص لا يشمل المجنون .

﴿ قوله أو من غيرها مما يناسب المقام ... الخ ﴾ أى من غير الالفاظ التى يطلق عليها المطلق كالمفرد المعرف بلام الاستغراق أو لام العهد باقسامه أو النكرة بالمعنى الاول الذى ستعرفه مثل قوله وجاء رجل من أقصى المدينة وسيأتى تفصيل معنييها جميعاً .

(نعم) إسم الجنس وعلم الجنس والمعرف بلام الجنس إذا لم يكن للعموم بوسيلة مقدمات الحكمة كما في أحل الله البيع والنكرة بالمعنى الثاني كما في جئني برجل يكون من المطلق ويصح إطلاق المطلق على الجميع كما سيأتي التصريح به من المصنف بعد الفراغ عن النكرة فانتظر .

في اسم الجنس

﴿ قوله فمنها إسم الجنس كانسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض ... الخ ﴾ وقد يفرق بين الجنس وإسم الجنس فيقال إن الجنس هو الطبيعة وإسم الجنس هو اللفظ الدال عليها (قال المحقق القمي) في القانون الثالث من العام والخاص (ما لفظه) فاعلم أن المراد من الجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الأمر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل ويتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل إسم يدل على ذلك الجنس (إنتهى) وهو جيد (وقال في الفصول) في الفصل الثاني من العام والخاص (ما لفظه) الرابع يفترق إسم الجنس عن الجنس على ما أخترناه افتراق الإسم عن المسمى (إنتهى) ومرجعه إلى ما أفاده المحقق القمي رحمه الله .

﴿ قوله بل العرضيات ... الخ ﴾ مراد المصنف من العرضيات هي الأمور الإنتزاعية التي ليس بحذائها شيء في الخارج سوى منشأ انتزاعها وتكون هي من خارج المحمول كالفوقية والتحتية والزوجية والرقية ونحو ذلك في قبال الأعراض وهي الأمور المتأصلة القائمة بالموضوع كالسواد والبياض والعلم

والجهل والقوة والضعف ونحو ذلك وهذا على خلاف الاصطلاح فان العرضى عند أهل المعقول هو المشتق فى قبال العرض أى المبدء وقد تقدم تفصيل ذلك فى أوائل المشتق عند التعليق على قوله ثم إنه لا يبعد أن يراد بالمشتق ... الخ فراجع .

﴿ قوله ولا ريب انها موضوعة لمفاهيمها بما هى هى مبهمة مهملة ... الخ ﴾ وتوضيحه أن الماهية كالإنسان والرجل والمرأة ونحو ذلك من الماهيات (تارة) تلحظ بما هى هى مبهمة مهملة من دون أن يلحظ معها شيء حتى لحاظ انها لا بشرط وهذا يسمى باللا بشرط المقسمى .

(وأخرى) تلحظ بما هى هى مبهمة مهملة لكن مع لحاظ انها لا بشرط وهذا يسمى باللا بشرط القسمى فالفرق بين المقسمى والقسمى بعد كون كل منهما لا بشرط أن فى الأول ليس مع الماهية لحاظ اللا بشرطية وفى الثانى قد لوحظت اللا بشرطية مع الماهية (وقد أشار فى التقريرات) إلى الفرق المذكور بقوله وملخصه أن القسم يمايز المقسم بالإلتفات إلى أنه فى تلك الحالة كذلك وهو غير ملتفت به فى المقسم (إنتهى) .

(وثالثة) تلحظ مقيدة بوجود خصوصية معها من العلم أو العدالة أو الإيمان أو الطول أو القصر ونحو ذلك وهذا يسمى بالماهية البشرط شيء .

(ورابعة) تلحظ مقيدة بعدم خصوصية معها وهذا يسمى بالماهية البشرط لا (ثم إن من تمام) ما ذكر إلى هنا يظهر أن المراد من اللا بشرطية وبشرطية اللا فى المقام ليس هو اللا بشرطية وبشرطية اللا بمعنى عدم الإباء عن الحمل والإباء عنه كما تقدم فى الفرق بين المشتق ومبدئه بل بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة فالمشتق لابشرط أى بمفهومه غير آب عن الحمل والمبدء بشرط لا أى بمفهومه آب عنه وهكذا الأمر فى الجنس والفصل والمادة

والصورة فكل من الجنس والفصل لا بشرط أي بمفهومه قابل للحمل وكل من المادة والصورة بشرط لا أي بمفهومه غير قابل للحمل بل المراد من اللا بشرطية وبشرطية اللا في المقام هو بلحاظ الطوارى والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد على ما تقدم تفصيل الكل في أواخر المشتق فراجع (ثم ان) حاصل مقصود المصنف هنا أن أسماء الكليات أي أسامي الأجناس بجواهرها واعراضها بل وعرضياتها موضوعة للماهيات بما هي هي مبهمة مهملة التي هي لا بشرط مقسمي لا لها بشرط الشياع والسريان التي هي بشرط شيء ولا لها مع لحاظ انها لا بشرط التي هي لا بشرط قسمي بحيث كان اللحاظ جزء الموضوع له وذلك لوضوح صدق أسامي الأجناس على مصاديقها كما في قولك زيد إنسان أو عمرو حيوان ونحو ذلك من القضايا من دون عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط بالإرسال أو التقييد باللحاظ فلو كانت موضوعة لها بشرط الشياع والارسال أو لها بقيد لحاظ كونها لا بشرط لما صح حملها إلا مع التجريد لبداهة عدم صدق الماهية بشرط الشياع على فرد من الأفراد وهكذا الماهية مع لحاظ كونها لا بشرط إذ المقيد باللحاظ لا موطن له الا في الذهن فكيف يتحد مع الخارجيات ويصدق عليها.

(أقول) هذا مضافا الى ما ستعرفه في علم الجنس من أن الوضع لمعنى مقيد يحتاج الى التجريد عند الحمل لغو لا يصدر عن جاهل فضلا عن الحكيم وأن الوضع لمعنى مركب من اللحاظ مما يوجب تعدد اللحاظ عند الاستعمال أحدهما يكون جزء الموضوع له والآخر متعلقاً بالمجموع بداهة أن تصور المستعمل فيه مما لا بدمنه في استعمال الالفاظ كما تقدم ذلك في الحروف مفصلا وهو كما ترى (ثم ان) في وضع أسامي الأجناس أقوال ثلاثة.

(أحدها) ما عرفته من المصنف وهو خيرة المحققين (قال في الفصول)

في الفصل الثاني من العام والخاص (ما لفظه) الحق أن اسم الجنس كرجل مجرداً عن اللواحق موضوع للماهية من حيث هي وعليه المحققون (انتهى) ومقصوده من اللواحق هو اللام والتنوين والألف والنون أي علامة التثنية ونحو ذلك

(ثانيها) ما نسب الى المشهور من وضع اسم الجنس الذي هو أم المطلقات لما قيد بالشياع والسريان بحيث كان الشياع والسريان جزء المدلول ولكن سيأتي ذيل النكرة تصريح المصنف بان الكلام في صدق النسبة وأنه لم يعلم ذلك منهم .

(ثالثها) أن يكون اسم الجنس موضوعاً للفرد المنتشر بحيث لا يبقى فرق بينه وما سيأتي من النكرة بالمعنى الثاني وهي الطبيعة المقيدة بالوحدة (قال في الفصول) بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) وقيل بل موضوع للفرد المنتشر وهو مردود بشهادة التبادر على خلافه (انتهى) هذا ملخص الاقوال في اسم الجنس وقد عرفت أن الحق فيه هو الأول تبعاً للمصنف وعامة المحققين

﴿قوله الذي هو المعنى بشرط شيء . . . الخ﴾ صفة للملحوظ معه شيء فلا تغفل .

﴿قوله ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهية اللابشرط القسمي . . . الخ﴾ فيه من سوء التعبير ما لا يخفى والصحيح أن يقال هكذا ولا الملحوظ معه اللا بشرطية بحيث كان أحد جزئي الموضوع له ذات المعنى والجزء الآخر لحاظه لا بشرط .

﴿قوله وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى بلا عناية التجريد . . . الخ﴾ دليل لقوله وبالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء أصلا . . . الخ وقد عرفت شرح الدليل آنفاً فلا نعيد .

﴿ قوله مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد . . . الخ ﴾ هذا من متممات قوله المتقدم وذلك لوضوح صدقها . . . الخ وليس هو دليلا مستقلا برأسه والمعنى هكذا أي وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى بلا عناية التجريد فلو كانت موضوعة للمعنى بشرط الارسال والعموم البدلي أو مع قيد لحاظ اللا بشرطية لم يصح صدقها بلا عناية التجريد لبداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد وكذا المفهوم المقيد بلحاظ اللا بشرطية فان المقيد باللحاظ لا موطن له الا في الذهن .

﴿ قوله وان كان يعم كل واحد منها بدلا أو استيعاباً . . . الخ ﴾ فان المفهوم بشرط العموم وإن لم يصدق على فرد من الافراد ولكنه يعم كل واحد منها بدلا كما في أعتق رقبة أو استيعاباً كما في أحل الله البيع .

﴿ قوله وكذا المفهوم اللا بشرط القسمي . . . الخ ﴾ عطف على قوله المفهوم بشرط العموم أي مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم وكذا المفهوم اللا بشرط القسمي .

﴿ قوله فانه كلي عقلي لا موطن له الا في الذهن . . . الخ ﴾ وفيه ما لا يخفى فان المفهوم بمجرد تقييده باللحاظ لا يكاد يكون كلياً عقلياً وان كان حاله حال الكلي العقلي في عدم الصدق على الخارجيات وفي كونه بما لا موطن له الا في الذهن فان الكلي العقلي هو الكلي الطبيعي المقيد بالكلي المنطقي كالانسان المقيد بالكلية أي بالصدق على كثيرين وليس هو المقيد باللحاظ وقد تقدم من المصنف نظير ذلك في المعاني الحرفية فزعم أن المعنى الحرفي بمجرد تقييده باللحاظ الذهني يكون كلياً عقلياً وقد عرفت تفصيل الكلام هناك فراجع .

في علم الجنس

﴿ قوله ومنها علم الجنس كأسامة والمشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة لا بما هى هى بل بما هى متعينة بالتعين الذهنى . . . الخ ﴾ (قال المحقق القمى) فى القانون الثالث فى العام والخاص (ما هذا لفظه) وأما الفرق بين علم الجنس وإسم الجنس فهو أن علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها فى الذهن كأسامة فقد تراهم يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف إسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالآلة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره وإسم الجنس بالآلة إنتهى (وقال فى الفصول) فى جملة ما أفاده فى الفصل الثانى من العام والخاص (ما هذا لفظه) وعلى قياسه علم الجنس كأسامة فانها موضوعة للماهية المعينة باعتبار تعينها الجنسى أو الذهنى ولهذا تعد معرفة ويعامل معها معاملتها وبه يفرق بينه وبين إسم الجنس الموضوع للماهية المعينه لا باعتبار تعينها كأسد ولا فرق بين علم الجنس والمعرف بلام الجنس إلا أن التعريف فى الاول ذاتى وملحوظ فى وضع الكلمة وفى الثانى عارضى وطار على الكلمة بضميمة أمر خارج وأن الثانى يتضمن الإشاره إلى الماهية بخلاف الأول هذا على ما نراه من أن المعتبر فى المعرف بلام الجنس وعليه هو التعين الجنسى لكن المتداول فى كتب القوم وغيرهم أن المعتبر فيها التعين الذهنى حيث صرحوا بان أسداً أى بدون اللام يدل على الماهية الحاضرة فى الذهن لكن لا باعتبار حضورها وتميزها فيه ولفظ الأسد أى مع اللام وأسامة يدلان عليها باعتبار حضورها وتميزها فيه وهذا أيضاً لا يخلو من وجه الا أن الاول أسد وأقرب الى الإعتبار (انتهى)

(أقول) ومحصل الكل أن الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس عند أهل العربية أن اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعة بما هي هي ولكن علم الجنس موضوع للطبيعة بماهي متعينة متميزة في الذهن من بين ساير الأجناس بحيث ما لم يلحظ المعنى كذلك لم يكن مفاد علم الجنس.

﴿قوله لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلا . . . الخ﴾ (وحاصل تحقيق المصنف) أن حال علم الجنس كحال اسم الجنس عيناً موضوع لنفس المعنى بما هو هو بلا لحاظ تعينه وتميزه في الذهن من بين ساير المعاني أصلا ليكون معرفة بسببه وأما التعريف فيه فلفظي أي يعامل معه معاملة المعرفة من جواز الابتداء به ونحوه لا حقيقي معنوي وهذا نظير التأنيث اللفظي فيعامل معه معاملة المؤنث من حيث ارجاع الضمير والتوصيف وأشباه ذلك من دون أن يكون مؤنثاً حقيقياً والا بان كان علم الجنس موضوعا للمعنى مع لحاظ تعينه وتميزه في الذهن من بين ساير المعاني كما هو المشهور بين أهل العربية لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتجريد فان المركب من اللحاظ أو المقيد به لا موطن له الا في الذهن فكيف يجوز حمله على الخارجيات ويتحد معها ما لم يجرد عن اللحاظ ومن المعلوم أن التصرف بالتجريد هو لا يخلو عن تعسف وتكلف (وقد أشار) الى هذا الإيراد الأول بقوله والا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل . . . الخ (هذا مضافا) الى أن الوضع لمعنى مركب أو مقيد يحتاج الى التجريد عن الجزء أو القيد عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم (وقد أشار) الى هذا الإيراد الثاني بقوله مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج الى تجريده . . . الخ (ثم ان صاحب الفصول رحمه الله) قد أشار الى الإيراد الأول وتفصى عنه بما مرجعه الى التجريد مع الاعتراف بما فيه

من التعسف (قال) بعد كلامه المتقدم بيسير (ما هذا لفظه) فان قلت إذا كان كل من علم الجنس والمعرف بلامه عبارة عن الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها وتميزها فيه كما يقولون لكان معنى أكرم الرجل أكرم الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها وتميزها ولكان معنى رأيت أسامة رأيت الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها فيه وظاهر أن الماهية باعتبار حضورها في الذهن مما لا يصلح لتعلق الإكرام والرؤية به وعلى قياسه ساير الموارد. قلت يمكن التفصي عنه بان ملاحظة الماهية باعتبار في إطلاق اللفظ عليه لا يوجب أن يكون الحكم عليها بذلك الإعتبار فيجوز أن يلاحظ الماهية باعتبار حضورها في الذهن ويحكم عليها باعتبار آخر وفيه تعسف (إنتهى)

(أقول) من الممكن أن يقال إن إسم الجنس وعلم الجنس هما موضوعان لمعنى واحد ولكن اللحاظ مما لابد منه في حال الإستعمال بلا كلام فان لوحظ المعنى بما هو هو فوضع إسم الجنس ليستعمل فيه وان لوحظ بما هو متعين ومتميز من بين ساير المعاني والأجناس فوضع علم الجنس ليستعمل فيه فاللحاظ في كل منهما خارج عن متن المعنى ويكون من مسوغات الإستعمال كما قال بذلك المصنف عيناً في الفرق بين الإسم والحرف (وعليه) فيمتاز علم الجنس عن إسم الجنس من دون أن يرد عليه شيء من ايرادي المصنف أصلا ولعل مراد المشهور من أهل العربية في الفرق بين إسم الجنس وعلم الجنس هو ذلك غير أن هذا كله أمر جايز ثبوتاً ولا دليل عليه إثباتاً الا إذا ادعي في علم الجنس انسباق التميز والتعين من بين ساير الأجناس كما ليس ببعيد فيحمل على ما ذكرنا ولا شيء عليهم فتأمل جيداً.

﴿قوله والا لما صح حمله على الأفراد... الخ﴾ اشارة الى الإيراد الاول على مقالة المشهور من أهل العربية كما أشير آنفاً.

﴿ قوله لانه على المشهور كلى عقلى . . . الخ ﴾ وفيه ما عرفته آنفاً قبيل الشروع فى علم الجنس من أن المعنى بمجرد كونه مما لا موطن له الا فى الذهن لا يكون كلياً عقلياً وان كان حاله كحاله فى عدم الصدق على الخارجيات .

﴿ قوله ضرورة أن التصرف فى المحمول بارادة نفس المعنى بدون قيده تعسف . . . الخ ﴾ هذا من متمات الإيراد الأول والمعنى هكذا لكن التحقيق أن علم الجنس موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شىء معه والا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل ومن الضرورى أن التصرف فى المحمول بارادة نفس المعنى بدون قيده تعسف لا يمكن الإلتزام به .

﴿ قوله مع أن وضعه لخصوص معنى . . . الخ ﴾ اشارة الى الإيراد الثانى على مقالة المشهور من أهل العربية كما أشير آنفاً أيضاً .

في المفرد المعرف باللام

﴿ قوله ومنها المفرد المعرف باللام . . . الخ ﴾ أى بلام الجنس فالمعرف بلام الإستغراق أو العهد بأقسامه بل المعرف بلام الجنس أيضاً اذا أفاد العموم بمقدمات الحكمة كما فى أحل الله البيع ليس من المطلق كما تقدمت الإشارة اليه ويأتى أيضاً .

﴿ قوله والمشهور أنه على أقسام . . . الخ ﴾ قد عرفت أقسام اللام فى صدر العام والخاص وانها على أنحاء (زائدة) وهى الداخلة على بعض الأعلام كالحسن والحسين (وموصولة) وهى الداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين (وحرف تعريف) واشارة وهى الداخلة على الجمع المنكر والمفرد المنكر وان التى للتعريف والإشارة هى على نوعين (عهدية) بأقسامها الثلاثة فتكون

للاشارة الى المذكور فى الكلام أو الحاضر فى مجلس الخطاب أو المعهود فى ذهن المخاطب (وجنسية) بقسميها فتكون للاستغراق والإشارة الى الأفراد الخارجية أو للاشارة الى الجنس والطبيعة والماهية فراجع .

﴿ قوله والظاهر أن الخصوصية فى كل واحد من الأقسام . . . الخ ﴾ وحاصله أن خصوصية الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه انما هى مستفادة من اللام كما هو المشهور عند أهل العربية أو من قرائن المقام كما سيأتى من المصنف بنحو تعدد الدال والمدلول فدخول اللام يدل على ما وضع له اللفظ واللام أو قرائن المقام تدل على الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه لا بارادتها من المدخول منضما الى معناه الموضوع له كى يلزم التجوز أو الاشتراك اللفظى .

﴿ قوله والمعروف أن اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعيين ... الخ ﴾ فانها اذا اشير بها الى الجنس والماهية أو الى الأفراد بنحو الاستغراق والاستيعاب أو الى الفرد المذكور أو الحاضر أو المعهود فقد أفادت التعيين وهو معنى كونها موضوعة للتعريف (وقد أورد عليه المصنف) بعد ما جعل محط كلامه خصوص لام الجنس بما حاصله أنه لا معنى لكون اللام لتعريف الجنس الا كونها اشارة الى المعنى المتميز فى الذهن من بين ساير المعانى ولازم ذلك أن لا يصح حمل المعرف باللام على الفرد كما فى قوله تعالى ان شانئك هو الابتر فانّ المقيد بالتميز فى الذهن لا موطن له الا فى الذهن ولا يكاد يتحد مع الخارجيات ويحمل عليها الا بالتجريد وهو تعسف كما تقدم فى علم الجنس (وقد أشار) الى هذا الايراد بقوله ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام الى قوله الا بالتجريد . . . الخ (هذا مضافا) الى أن الوضع لمعنى مقيد يحتاج عند الحمل الى التجريد عن القيد لغو عبث لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن

الواضع الحكيم كما تقدم في علم الجنس أيضاً (وقد أشار) الى هذا الإيراد بقوله هذا مضافا الى أن الوضع لما لا حاجة اليه الى قوله كان لغواً كما أشرنا اليه ...الخ

(أقول) ويمكن التفصي عن ذلك بان اللام موضوعة للاشارة الى نفس المعنى بما هو هو لا الى المعنى المتميز في الذهن من بين ساير المعاني فان المفروض أن اسم الجنس موضوع لنفس المعنى بما هو هو واللام موضوعة عندهم للاشارة فيكون مفاد المجموع أي المعرف بلام الجنس هو الاشارة الى نفس المعنى بما هو هو فمن أين جاء قيد التميز الذهني المانع عن صحة الحمل الا بالتجريد

(نعم) الاشارة الى المعنى مما يستدعي حضوره في الذهن وتميزه فيه من بين ساير المعاني فتوجب التعيين والتعريف وهذا بعينه موجود في أسماء الاشارة والضمائر أيضاً من غير فرق بينهما وبين اللام أصلا تقول زيد هذا أو عمرو هو فتكون لفظة هذا أو هو اشارة الى نفس المعنى بما هو هو والاشارة اليه مما تستدعي حضوره في الذهن وتميزه فيه من بين ساير المعاني من دون أن تكون هي اشارة الى المعنى المتميز في الذهن بهذا القيد كي يمتنع حملها على الخارجيات (وعلى هذا كله) فلا محذور عقلا في كون اللام ثبوتاً للتعريف والاشارة ويبقى في المقام وجود ما دل عليه اثباتاً وسيأتي الاشارة اليه فانتظر

﴿قوله في غير العهد الذهني ... الخ﴾ بل وحتى في العهد الذهني غايته انها مفيدة للتعريف والتعيين للمخاطب خاصة من جهة معهودية المعنى في ذهنه لا في ذهن غيره .

﴿قوله ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام .. الخ﴾ اشارة الى الايراد الأول على مقالة المشهور كما أشير آنفاً .

﴿قوله ومعه لا فائدة في التقييد ... الخ﴾ بل يكون لغواً جداً كما سيأتي التصريح به في الايراد الثاني الذي يشير اليه بقوله هذا مضافا الى أن

الوضع لما لا حاجة اليه الى قوله كان اغوا ومن هنا يعرف أن ذكر هذه العبارة فى وسط هذا الايراد الأول مما لا يناسب .

﴿ قوله مع أن التأويل والتصرف فى القضايا المتداولة فى العرف غير خال عن التعسف . . . الخ ﴾ قد يتخيل أن هذا إيراد مستقل وليس كذلك بل هو من متممات الإيراد الأول الذى قد أشار اليه بقوله ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام . . . الخ أى ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام على الأفراد إلا بالتجريد والتجريد فى القضايا المتداولة فى العرف مما لا يخلو عن التعسف .

﴿ قوله هذا مضافا إلى أن الوضع لما لا حاجة اليه . . . الخ ﴾ إشارة إلى الإيراد الثانى على مقالة المشهور كما أشير آنفا أيضاً .

﴿ قوله فالظاهر أن اللام مطلقا تكون للتزيين كما فى الحسن والحسين . . . الخ ﴾ تفريع على ما أورده المصنف على مقالة المشهور من كون اللام موضوعة للتعريف ومفيدة للتعيين فان اللام إذا لم تكن للتعريف لما فيه من المحذورين المتقدمين كانت هى لمجرد التزيين قهراً كما فى الداخلة على بعض الأعلام كالحسن والحسين والعباس والقاسم ونحو ذلك واستفادة الخصوصيات من الجنس والاستغراق والعهد بأقسامه تكون بالقرائن (وفيه) بعد ما عرفت من عدم المحذور فيه ثبوتاً أن تبادر الإشارة منها إما إلى الأفراد الخارجية كما فى جمع الأمير الصاغة أو إلى الجنس والماهية كما فى الرجل خير من المرأة أو إلى الفرد الحاضر أو المذكور أو المعهود كما فى جاء الرجل مما يقتضى إثباتاً بعدم كونها لمجرد التزيين .

﴿ قوله ولو قيل بإفادة اللام للإشارة إلى المعنى . . . الخ ﴾ كلمة ولو وصلية أى واستفادة تلك الخصوصيات إنما تكون بالقرائن ولو قيل بإفادة

اللام للاشارة إلى المعنى فان اللام على هذا القول تكون مشتركة بين تلك الخصوصيات من الجنس والإستغراق والعهد بأقسامه ومع الاشتراك لابد من قرائن تتعين بها تلك الخصوصيات ومن المعلوم أن مع وجود تلك القرائن لا حاجة إلى الالتزام بكون اللام للاشارة لو لم تكن مخلة وقد عرفت اخلالها لما يلزم منها من المحذورين المتقدمين .

﴿ قوله وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم . . . الخ ﴾ ردّ على الفصول وتفصيله أنه (قال) رحمه الله في العام والخاص (ما هذا لفظه) فصل الجمع المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد وعليه محققوا مخالفينا ولا خلاف فيه بين أصحابنا على ما حكاه بعضهم (إلى أن قال) ثم هنا مباحث لابد من التنبيه عليها الأول أن إفادة الجمع المعرف للعموم ليست لكون اللام فيه موضوعة للعموم كما سبق إلى أوهام كثير من القاصرين ولا لكون المركب من الجمع والأدوات موضوعا بوضع نوعي لذلك كما توهمه بعض المعاصرين بل لعدم تعين شيء من مراتب الجمع عند الاطلاق بحيث يصلح لأن يشار اليه لدى السامع سوى الجميع فيتعين الارادة انتهى (فيقول المصنف) إن دلالة الجمع المعرف باللام على العموم بعد وضوح عدم دلالة المدخول على شيء من تلك الخصوصيات أي الجنس والاستغراق والعهد بأقسامه ليست هي لدلالة اللام على الاشارة إلى المرتبة المستغرقة للجميع كما ادعى في الفصول بتخيل عدم تعين شيء من مراتب الجمع عند الاطلاق سوى الجميع فيتعين للارادة وذلك لتعين المرتبة الأخرى منها وهي أقل مراتب الجمع بل دلالته على العموم هي لوضع الجمع المعرف باللام من حيث المجموع للعموم وإن لم يكن اللام وحدها ولا الجمع وحده للعموم (وقد أخذ المصنف) هذا المعنى من المحقق القمي أعلى الله مقامه فانه الذي التزم في الجمع المحلى باللام في العام

والخاص بوضع مستقل من حيث المجموع للعموم الأفرادي ومن هنا يظهر أن مراد الفصول من بعض المعاصرين هو المحقق القمي .

(أقول) ولعمري أن الالتزام بوضع الجمع المحلى باللام من حيث المجموع للعموم ليس إلا من ضيق الخناق والحق أن إفادته العموم هي لأجل كون اللام للاشارة كما هو المعروف المشهور لكن لا لعدم تعين شيء من مراتب الجمع عند الاطلاق فيتعين الجميع كما أفاد صاحب الفصول بل لكون اللام بنفسها للاشارة إلى جميع الأفراد ويسمى هذا القسم بلام الاستغراق حتى قيل فى تعريفها وهى التى تخلفها لفظة كل حقيقة كما أن منها للاشارة إلى أفراد مخصوصة ويسمى بلام العهد بأقسامه من الذكرى والحضورى والذهنى ومنها للاشارة إلى مجرد الجنس والماهية من دون نظر إلى الأفراد الخارجية ويسمى بلام الجنس على ما تقدم تفصيل الكل فى بحث العام والخاص فراجع

﴿ قوله وإن أبيت الا عن إستناد الدلالة عليه اليه . . . الخ ﴾ وحاصله ان دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مستندة إلى وضعه من حيث المجموع للعموم وإن أبيت الا عن استناد الدلالة عليه الى اللام فلا محيص عن دلالة اللام على الاستغراق بلا توسيط الدلالة على الاشارة ليكون بسببها التعيين والتعريف الحقيقي بل ليس التعريف فيه الا لفظياً كما تقدم فى علم الجنس يعامل معه معاملة المعرفة من جواز الابتداء به ونحوه .

(أقول) ان معنى وضع اللام للاستغراق بلا توسيط الاشارة هو أن تكون اللام موضوعة لما يرادف لفظة كل وهو كما ترى ضعيف فان التى للاستغراق وان صح أن يخلفها لفظة كل حقيقة كما أشير آنفاً ولكن ليس معناه أن مفهومها عين مفهوم لفظة كل بل مفهومها بمقتضى التبادر هو الاشارة الى الأفراد الخارجية بأجمعها فتؤدى ما تؤديه لفظة كل فتأمل جيداً .

فى النكرة

﴿قوله ومنها النكرة مثل رجل فى وجاء رجل من أقصى المدينة أو فى جئنى برجل . . . الخ﴾ قد عرفت أن اسم الجنس موضوع للماهية بما هى هى مبهمة مهملة المسماة باللابشرط المقسمي ليس فيه قلة ولا كثرة ولا وحدة ولا تعدد (وأما النكرة) فهى عين اسم الجنس اذا دخل عليه تنوين التنكير وأفاد الوحدة فاذا كان اسم الجنس غير منصرف كصفراء وحمراء أو كان منصرفا ودخل عليه اللام كالانسان والحيوان أو كان مبنيا لا معربا كقبل وبعد أو كان معربا ولكن قرء بالسكون ولم يدخل عليه التنوين أو دخل عليه التنوين ولم يفد الوحدة كتنوين التمكن الذى به يتم الاسم ويكون لمحض الدلالة على أن الاسم معرب لا مبنى ولا غير منصرف كما فى قولك هذا رجل لا امرأة على ما مثل به المحقق القمى رحمه الله أو غلام لا جارية ففى جميع ذلك كله لا يكون اسم الجنس نكرة (وأما اذا دخل) عليه تنوين التنكير وأفاد الوحدة كما فى قولك جاءنى رجل لا رجلان فهو النكرة فى الاصطلاح (وقد يطلق النكرة) على جميع ذلك كله سوى المعرف باللام فى قبال المعارف كالضمائر والأعلام ونحوها فالأول نكرة بالمعنى الأخص والثانى نكرة بالمعنى الأعم ويستفاد ذلك من كلام الفصول أيضاً (قال فى الفصل الثانى) من العام والخاص (ما هذا لفظه) وتوضيح المرام أن لاسم الجنس فى صحيح الاستعمال حالات احداها أن يتجرد عن جميع اللواحق كما اذا كان غير منصرف (الى أن قال) الثانية أن يلحقه تنوين التمكن وهو يفيد تمامية الاسم فقط (الى أن قال) الثالثة أن يلحقه تنوين التنكير ويسمى حينئذ نكرة وقد يطلق النكرة على ما

يتناول الأقسام الثلاثة (انتهى) (وعلى كل حال) إن النكرة فى الإصطلاح هى إسم الجنس إذا دخل عليه التنوين وأفاد الوحدة ولها معنيان وإن شئت قلت لها قسمان :

(الأول) الفرد المعين فى الواقع المجهول فى الظاهر سواء كان معيناً عند المتكلم مجهولا عند المخاطب كما فى الآية الشريفة وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى أو بالعكس بان كان مجهولا عند المتكلم معيناً عند المخاطب كما فى قولك أى رجل جائك .

(الثانى) الطبيعة المقيدة بالوحدة لاتعين لها لا فى الواقع ولا فى الظاهر لاعندالمتكلم ولاعند المخاطب وهى الواقعة فى تلو الأمر كما فى قولك جئنى برجل أوجئنى بإنسان فى قبال الطبيعة المطلقة الغير المقيدة بالوحدة الصادقة على الواحد وأكثر فاذا وقعت المقيدة بالوحدة تحت الامر وأتى بفردين فقد أتى بواجب وزائد وإذا وقعت المطلقة تحت الأمر كما فى قوله جئنى بالتمر وأتى بفردين أو أكثر فقد اتصف الجميع بالوجوب ولم يأت بزائد وإن كان له الإكتفاء بواحد أيضاً

(وبالجملة) ان ما بالحمل الشايع نكرة (إما فرد معين) فى الواقع فيكون جزئياً حقيقياً (وإما طبيعة مقيدة بالوحدة) يعبر عنها بالحصة فيكون كلياً حقيقياً قابلا للانطباق على كثيرين بمعنى أنه باى فرد قد أتى فى الخارج صح وكفى والجامع بين المعنيين هى الوحدة وعدم التعين فى الجملة ففى الأول يكون الفرد مقيداً بالوحدة وفى الثانى تكون الطبيعة مقيدة بالوحدة وفى الأول يكون عدم التعين فى الظاهر إما عند المخاطب وإما عند المتكلم وفى الثانى يكون عدم التعين بحسب الواقع والظاهر جميعاً (ثم إن للفصول رحمه الله) كلام فى المقام يظهر منه دعويان احداهما أن النكرة فرد مردد لا معين وأخراهما أن مدلول النكرة جزئى لا كلى (قال فى الفصل الثانى) من بحث العام والخاص ما هذا

لفظه ومدلولها أى النكرة فرد من الجنس لا بعينه (إلى أن قال) ومنه يظهر أن مدلول النكرة جزئى وليس بكلى كما سبق إلى كثير من الاوهام (إنتهى) وأنت خبير بما فى كلا الامرين جميعاً.

(أما الأول) فلما عرفت من أن النكرة إما فرد معين فى الواقع أو طبيعة مقيدة بالوحدة والفرد المردد مما لا معنى له وقد أبطله المصنف بقوله ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره كما هو قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها أى من النكرة ضرورة أن كل واحد هو هو لا هو أو غيره انتهى

(وأما الثانى) فلأن مدلول النكرة بالمعنى الأول وإن كان جزئياً ليس بكلى ولكنه بالمعنى الثانى كلى صادق على كثيرين وقد علله المصنف بقوله وذلك لبداهة كون لفظ رجل فى جئنى برجل نكرة مع أنه يصدق على كل من جيء به من الأفراد إنتهى (وحاصل قول المصنف) وبالجملة النكرة أى ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم إلى قوله لا هو أو غيره ردّ على الفصول ناظر إلى تضعيف دعوييه جميعاً والله العالم.

﴿قوله ولو بنحو تعدد الدال والمدلول... الخ﴾ دفع لما قد يتوهم من لزوم التجوز إذا أريد من النكرة الوحدة (وحاصل) الدفع أن الوحدة مستفادة من التنوين وأما الفرد أو الطبيعة فستفاد من إسم الجنس الداخل عليه التنوين بنحو تعدد الدال والمدلول فلا تجوز نعم لو أريدت الوحدة من نفس إسم الجنس الموضوع للطبيعة بما هى هى وكان التنوين علامة لها وقرينة عليها كان إستعمال النكرة مجازاً قهراً ولكنه خلاف الظاهر.

(أقول) هذا وقد يتوهم التجوز فى النكرة من ناحية أخرى وهو أهم من الأول (وحاصله) أن النكرة كما تقدم هى إسم الجنس إذا دخل عليه التنوين وأفاد الوحدة وإسم الجنس موضوع للطبيعة بما هى هى فنى مثل جاء

رجل اذا استعمل وأريد منه الفرد المعين كان ذلك مجازاً قهراً وان لم يكن استعماله في مثل جئني برجل كذلك لكونه كلياً قابلا للصـــدق على كثيرين (وحاصل الجواب) أن الكلي وان كان قد يستعمل في الفرد ولكن ليس استعماله فيه بما هو فرد على أن تكون الخصوصية جزء المستعمل فيه ليكون مجازاً قهراً بل بما هو عين الطبيعة وجوداً وخارجا فيكون حقيقة فيه وقد تقدم منا هذا الجواب في المعنى الحرفي فتذكر ويستفاد ذلك من الفصول أيضاً من كلام له في الفصل الثاني من العام والخاص فراجع.

﴿قوله المجهول عند المخاطب ... الخ﴾ أو عند المتكلم كما في قولك أي رجل جائك وقد تقدم التمثيل بذلك منا وذكرنا أن الفرد المعين كما أنه قد يكون مجهولا عند المخاطب فكذلك قد يكون مجهولا عند المتكلم.

﴿قوله المحتمل الإنطباق ... الخ﴾ أي عند المخاطب أو المتكلم الجاهل به لا بحسب الواقع اذ المفروض أنه فرد معين واقعاً وهو غير الكلي القابل للانطباق على كثيرين كما في الطبيعة المقيدة بالوحدة التي لا تعين لها بحسب الواقع

﴿قوله وبالجملة النكرة أي ما بالحمل الشايع يكون نكرة عندهم ...الخ﴾ قد أشرنا آنفاً انه من المحتمل أن تكون هذه العبارة الى قوله لا هو أو غيره رداً على الفصول لما فيها من ابطال الفرد المردد واثبات كون النكرة بالمعنى الثاني كلياً لا جزئياً وقد ادعى صاحب الفصول أن النكرة هي الفرد المردد وانها جزئي لا كلي ولم يفصل فيها.

﴿قوله فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني كما يصح لغة ... الخ﴾ والظاهر أن وجه تخصيصه اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني بالذكر دون غيرهما أن علم الجنس على ما حققه المصنف لا فرق بينه وبين اسم الجنس بحسب المعنى وأما المعرف بلام الجنس فاللام

فيه على ما حققه أيضاً ليس هو الا للتزيين فاذاً لا فرق أيضاً بين المعرف بلا الجنس وبين اسم الجنس وأما النكرة بالمعنى الأول فهو فرد معين فى الواقع لا شياع له فى جنسه وان كان لدى المخاطب أو المتكلم الجاهل به محتمل الإنطباق على كثيرين فيبقى من المطلق اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى وقد ذكرهما المصنف

(أقول) أما علم الجنس فهب أنه لا فرق بينه وبين اسم الجنس بحسب المعنى ولكن اعترف المصنف بامتيازه عنه بالتعريف اللفظى وهو يكفى فى اثنينيته وتغايره معه فكان ينبغى منه ذكره والتعرض له وأما المعرف بلام الجنس فقد عرفت أن اللام فيه ليس للتزيين بل للتعريف كما عليه أهل العربية فاذاً هو غير اسم الجنس وان لم يقل به المصنف نعم ان النكرة بالمعنى الاول ليس مما يصح اطلاق المطلق عليه فعدم ذكره لما هو فى محله (وعلى كل حال) يطلق المطلق عندنا على كل من اسم الجنس وعلم الجنس والمعرف بلام الجنس كالتمر والماء ما لم يفد العموم بمقدمات الحكمة كما فى أحل الله البيع وهكذا يطلق على النكرة بالمعنى الثانى بلا كلام (ثم ان) المطلق فى اصطلاح الاصوليين كما تقدم تعريفهم له هو ماكان شايعاً فى جنسه وسارياً فيه ونحن قد عبرنا عن المطلق بما استغرق جميع مصاديقه بنحو العطف (باو) وفى اللغة عبارة عن المرسل الذى لم يقيد سواء كان لفظاً أو غير لفظ (وعليه) فيصح اطلاق المطلق على كل من تلك الأمور المذكورة بكل من معناه الإصطلاحى واللغوى جميعاً

﴿ قوله وغير بعيد أن يكون جريهم فى هذا الإطلاق على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها . . . الخ ﴾ بل بعيد جداً بعد ما عرفت أن لهم اصطلاح جديد فيه على خلاف اللغة فان الإطلاق فى الإصطلاح هو الشياع والسريان غير أنه يقع الكلام فى أنه هل هو جزء مدلول أسامى الأجناس أم ينعقد لها ذلك بمقدمات الحكمة وليس هو قطعاً

مجرد الإرسال وعدم التقييد ولذا قد يفكك بينهما كما فيما لم تتم فيه المقدمات حيث لا اطلاق له بحسب الإصطلاح وان كان هو مطلقاً لغة .

(وبالجملة) إن الإطلاق فى الاصطلاح هو غير الاطلاق فى اللغة والاول أخص والثانى أعم فكلما كان مطلقاً اصطلاحا كان مطلقاً لغة ولا عكس ومعه لا وجه لدعوى أن اطلاق المطلق عندهم على اسم الجنس وتوابعه يكون جرياً على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح جديد على خلافها .

﴿ قوله نعم لو صح ما نسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالارسال والشمول البدلى لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصة عندهم بمطلق . . . الخ ﴾ استدراك عن قوله السابق فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى . . . الخ فيقول نعم لو صح ما نسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعا لما قيد بالارسال والشمول البدلى لم يصح اطلاق المطلق عندهم حقيقة على ما أريد منه الجنس أو الحصة يعنى بها النكرة بالمعنى الثانى (وفيه) أن ما أريد منه الجنس أى الطبيعة بما هى هى أو ما أريد منه الحصة أى الطبيعة المقيدة بالوحدة كما لا يكون مطلقاً عند المشهور القائلين بوضع المطلق لما قيد بالشيوع والسريان ان صحت النسبة اليهم فكذلك لا يكون مطلقاً عند غيرهم ما لم ينعقد له الاطلاق أى الشيوع والسريان بمقدمات الحكمة وذلك لما عرفت من أن المطلق فى اصطلاح الأصوليين هو ما كان شايعاً فى جنسه سواء قيل بكون الشيوع جزء مدلوله أو بكونه حاصلا له بالمقدمات .

﴿ قوله ولا يخفى أن المطلق بهذا المعنى لطرو القيد غير قابل . . الخ ﴾ أى أن المطلق بالمعنى المنسوب الى المشهور من الوضع لما قيد بالارسال والشمول البدلى غير قابل لطرو القيد الا مجازاً (ثم ان) هذا شروع من

المصنف في إثبات كون التقييد لا يوجب تجوزاً وقد عقدنا لذلك في التقريرات هداية مستقلة (قال) فيها الحق كما عليه جماعة من أرباب التحقيق أن التقييد لا يوجب مجازاً في المطلق من جهته وأول من صرح بذلك من أئمة الفن على ما اطلعت عليه هو السيد السلطان وإن كان يظهر ذلك من جماعة من المحققين في غير الفن كما لا يخفى على المتدرب وذهب بعضهم إلى أنه مجاز بل نسب إلى المشهور ولا أظن صدق النسبة وفصل ثالث بين التقييد بالمتصل فاختار ما اخترناه وبين المنفصل فذهب إلى أنه مجاز (ثم شرع رحمه الله) تمهيداً لتحقيق المقام في بيان أقسام إعتبار الماهية من اللا بشرط المقسمي والقسمي والبشرط شيء والبشرط لا وأن المطلقات موضوعة للماهيات بما هي هي بنحو اللا بشرط المقسمي إلى آخر ما أفاد ولعل ما أثبته المصنف فيما تقدم من كون أسم الجنس موضوعا للماهية بما هي هي مبهمة مهملة بنحو اللا بشرط المقسمي كان أيضاً تمهيداً لهذا المعنى وأساساً لهذا المطلب (وعلى كل حال) قد تقدم منا شرح عدم كون التقييد مجازاً مطلقاً سواء كان المقيد متصلا أو منفصلا في الفصل الثالث من العام والخاص بمناسبة عدم كون التخصيص تجوزاً في العام (ومحصله) أن كون التقييد تجوزاً في المطلق مما يتوقف على أحد أمرين.

(الأول) أن يكون المطلق موضوعا لما قيد بالشيوع والسريان ليكون التقييد منافياً للموضوع له وهذا قد أبطلناه وأثبتنا وضعه للماهية بما هي هي بنحو اللا بشرط المقسمي الغير المنافية للتقييد.

(الثاني) أن يكون القيد مراداً من نفس المطلق ففي مثل اعتق رقبة مؤمنة يكون الإيمان مراداً من نفس الرقبة وقد جعل لفظ المؤمنة قرينة على إرادته منها وهذا خلاف الظاهر إذ الظاهر أن الرقبة مستعملة فيما هو معناها الحقيقي والخصوصية قد استفيدت من لفظ المؤمنة أو من قرينة حالية بنحو

تعدد الدال والمدلول فاذاً لا تجوز فى التقييد أصلا وهذا من غير تفصيل كما أشرنا بين كون التقييد بمتصل أم لا غايته أنه ان كان بمتصل فقد أدى المتكلم تمام المراد بدليل واحد وان كان بمنفصل فقد أداه بدليلين منفصلين لحكمة مقتضية لذلك .

﴿ قوله وهذا بخلافه بالمعنيين . . . الخ ﴾ يعنى بهما الجنس والحصة .

﴿ قوله لو كان بذاك المعنى . . . الخ ﴾ أى المنسوب إلى المشهور من الوضع لما قيد بالإرسال والشمول البدلى وهو الشيوع والسريان .

﴿ قوله كان مجازاً مطلقاً ... الخ ﴾ أى حتى على القول بوضع المطلقات للطبايع بما هى هى لا لما قيد بالإرسال والشمول فان استعمالها فى المعنى المقيد على أن يكون القيد جزء المستعمل فيه مما يوجب التجوز لا محالة ما لم يكن بنحو تعدد الدال والمدلول بأن يراد أصل المعنى من المطلق ويراد القيد من قرينة حالية أو مقالية (ثم انه) يحتمل أن يكون ما نسب الى المشهور من كون التقييد مجازاً هو لهذا الوجه أى لإستعمال المطلق فى المقيد على أن يكون القيد جزء المستعمل فيه ويحتمل أيضاً أن يكون لما نسب اليهم من وضع المطلقات لما قيد بالإرسال والشمول والله العالم .

﴿ قوله كان التقييد بمتصل أو منفصل . . . الخ ﴾ اشارة الى التفصيل الذى قد ذكره التقريرات فى عبارته المتقدمة بقوله وفصل ثالث بين التقييد بالمتصل فاختار ما اخترناه أى لا يكون مجازاً وبين المنفصل فذهب الى أنه مجاز (وعلى كل حال) قدعرفت ضعف التفصيل وأنه لا فرق بين اتصال القيد وانفصاله وان المطلق على كل تقدير هو مستعمل فى معناه الحقيقى وأن القيد قد استفيد من دال آخر غايته أنه ان كان متصلا بالمطلق فقد بين المتكلم تمام مراده دفعة واحدة والا فقد بينه تدريجاً بدليلين منفصلين لحكمة مقتضية لذلك

في مقدمات الحكمة

﴿ قوله فصل قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل رجل الا على الماهية المبهمة وضعاً . . . الخ ﴾ أى قد ظهر لك فيما تقدم أن أسامى الأجناس موضوعة للماهيات بما هى هى مبهمة مهملة بنحو اللا بشرط المقسمى وأنه لا دلالة لها بحسب الوضع على الشياع والسريان أصلا اذ لم توضع لما قيد بالارسال والشمول كما نسب الى المشهور كى تدل عليها بالوضع (وعليه) فلابد فى دلالتها على الشياع والسريان أى على الاطلاق من قرينة حالية أو مقالية كما اذا صرح بالاطلاق وقال أعتق رقبة سواء كانت مؤمنة أوكافرة أو من قرينة حكمة وهى على ما ستعرف تتوقف على مقدمات .

﴿ قوله وهى تتوقف على مقدمات . . . الخ ﴾ خلافا للتقريرات لجعل الاطلاق موقوفا على مقدمتين .

(إحداهما) كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد .

(وأخراهما) انتفاء ما يوجب التقييد داخلا أو خارجا ومقصوده من داخلا أو خارجا بقرينة تصريحه فى الهداية المتأخرة هو الانصراف وغير الانصراف فالأول هو الداخل والثانى هو الخارجى (وقد أضاف) المصنف على المقدمتين مقدمة ثالثة وهى انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب وان كان هناك المتيقن بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب (أما المتيقن فى مقام التخاطب) فهو كما اذا جرى الكلام بين المتكلم والمخاطب فى خصوص الرقبة المؤمنة مثلا ثم قال فى اثناء كلامه أعتق رقبة فحينئذ لا ينعقد الاطلاق للفظ الرقبة على نحو يشمل الكافرة (وقد وقع) نظير ذلك فى بعض أخبار التجاوز

قال زرارة قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل شك فى الأذان وقد دخل فى الاقامة قال يمضى قلت رجل شك فى الأذان والاقامة وقد كبر قال يمضى قلت رجل شك فى التكبير وقد قرأ قال يمضى قلت شك فى القراءة وقد ركع قال يمضى قلت شك فى الركوع وقد سجد قال يمضى على صلاته ثم قال يازرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت فى غيره فشككت فليس بشيء (فان الكلام) الجارى بين الراوى والامام عليه السلام حيث كان فى خصوص أجزاء الصلاة من التكبير والقراءة والركوع والسجود ونحوها فتكون أجزائها هى المتيقنة فى مقام التخاطب ويمنع عن انعقاد الاطلاق للفظ شيء الواقع فى قوله عليه السلام اذا خرجت من شيء ثم دخلت فى غيره . . . الخ على نحو يشمل أجزاء الصلاة وغيرها فاذا شك فى الظهر مثلا بعد ما دخل فى العصر أو شك فى الطواف بعد ما دخل فى السعى لم يمكن الحكم بوجوب المضى استناداً الى اطلاق هذا الحديث (وأما المتيقن بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب) الذى لا يضر وجوده بانعقاد الإطلاق فهو كتيقن المؤمنة من قوله أعتق رقبة أو تيقن العادل من قوله أكرم عالماً أو تيقن الماء الطاهر من قوله جئنى بماء وهكذا فان لكل مطلق فى الخارج قدر متيقن يقطع بالإمتثال لو أتى به من بين ساير الأفراد (ثم ان) وجه انعقاد الإطلاق بهذه المقدمات الثلاث على ما يظهر من قوله فانه فيما تحققت لو لم يرد الشياع لأخل بغرضه . . . الخ انه مهما تحققت هذه المقدمات الثلاث فالمتكلم إذا أراد غير الشياع فهو مخل بغرضه وهو مناف للحكمة فلا محالة يكون مريداً للشياع عند تحققها وهذا بخلاف ما إذا انتفى احدى المقدمات الثلاث كما إذا انتفى المقدمة الأولى بأن لم يكن المتكلم فى مقام البيان أو انتفى المقدمة الثانية بأن كان فى البين ما يوجب التقييد والتعيين أو انتفى المقدمة الثالثة بان كان فى البين القدر المتيقن فى مقام التخاطب فانه

في هذه الصور الثلاث كلها إذا أراد غير الشياع لم يخل بغرضه .

(أقول) نعم ولكن الظاهر أن المقدمة الأولى وهي كون المتكلم في مقام البيان مما لادخل لها في إنعقاد الإطلاق وتحقق الشياع والسريان بل اللفظ مما ينعقد له الإطلاق والظهور في الشياع والسريان بمجرد عدم احتفافه بما يوجب التعيين وبانتفاء المتيقن في مقام التخاطب من غير حاجة إلى شيء آخر ومقدمة أخرى نعم إحراز كون المتكلم في مقام البيان ولو بأصل عقلائي كما سيأتيك شرحه هو مما له دخل في حجية الإطلاق وفي صحة العمل على طبقه لا في أصل إنعقاده وتحققه بل لا يختص ذلك بباب الاطلاقات فقط فيجري حتى في باب العمومات بل في مطلق الظواهر وإن كانت مستندة إلى الوضع فضلا عن الحكمة فاذا قال مثلا أكرم كل عالم أو قال رأيت اليوم أسداً قوياً ولم نحرز ولو بأصل عقلائي كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لم يجز لنا الأخذ بظاهر كلامه لجواز أنه قد أراد بعض العلماء أو غير الحيوان المفترس وقد اتكل في بيانه على قرينة منفصلة يأتي بها بعداً عند ما شاء وأراد .

(وبالجملة) إحراز كون المتكلم في مقام البيان مما لا دخل له في أصل انعقاد الاطلاق وان كان له دخل في حجية الاطلاق واعتباره فان مجرد الاطلاق اللغوي أي عدم التقييد في لسان الدليل بشيء وانتفاء المتيقن في مقام التخاطب مما يوجب الاطلاق الأصولي أي الظهور في الشيوع والسريان بلا كلام وان لم يكن حجة معتبرة ما لم يحرز كون المولى في مقام البيان ولو بأصل عقلائي .

﴿ قوله لا الاهمال أو الاجمال . . . الخ ﴾ الظاهر أن الاهمال هو ترك التعرض للشرح والبيان والاجمال هو فوق ذلك فيتعمد المتكلم ابهام الأمر وتعمية المراد على المخاطب لحكمة مقتضية له .

﴿ قوله ثانيها انتفاء ما يوجب التعيين . . . الخ ﴾ أي عدم بيان ما يوجب التقييد والتعيين (ثم ان) بين الشيخ أعلى الله مقامه وبين المصنف نزاع معروف في ذلك (فالشيخ) بناءه على أن الجزء المقتضي للاطلاق هو عدم البيان الى الأبد بحيث اذا ظفرنا بعدأ على المقيد فيكشف ذلك عن اختلال المقدمة الثانية فلا اطلاق للمطلق أصلا (والمصنف) بناءه على أن الجزء المقتضي للاطلاق هو عدم البيان في مقام التخاطب لا الى الأبد فاذا ظفرنا بعدأ على المقيد لم يكشف ذلك عن اختلال المقدمة الثانية فلا يضر بانعقاد الاطلاق أصلا وقد تقدم تفصيل ذلك كله في مقدمة الواجب عند البحث عن دوران القيد بين الرجوع الى الهيئة أو المادة وسيأتي تفصيله ثانياً في الفصل الخامس من التعادل والتراجيح ان شاء الله تعالى عند ذكر المرجحات النوعية لأحد الظهورين وان كان المناسب للمصنف أن يؤشر اليه في المقام ولو مختصراً ولم يؤشر .

﴿ قوله فان الفرض أنه بصدد بيان تمامه وقد بينه لا بصدد بيان أنه تمامه كي أخل ببيانه . . . الخ ﴾ وحاصله أن مع انتفاء المقدمة الثالثة أي مع تحقق المتيقن في مقام التخاطب لو أراد المتكلم غير الشياع لم يخل بغرضه اذ المفروض أنه بصدد بيان تمام المراد وقد بينه بوسيلة المتيقن في مقام التخاطب لا بصدد بيان أن المتيقن هو تمام المراد كي أخل ببيانه .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ (قال في تعليقته) على الكتاب لدى التعليق على قوله فافهم (ما لفظه) اشارة الى أنه لو كان بصدد بيان أنه يعني المتيقن تمام المراد ما أخل ببيانه بعد عدم نصب قرينة على ارادة تمام الأفراد فانه بملاحظته يفهم أن المتيقن تمام المراد والا كان عليه نصب القرينة على ارادة تمامها يعني تمام الأفراد والا قد أخل بغرضه نعم لا يفهم ذلك اذا لم يكن الا

بصدد بيان أن المتيقن مراد ولم يكن بصدد بيان أن غيره مراد أو ليس بمراد قبالا للاجمال أو الاهمال المطلقين فافهم فانه لا يخلو عن دقة (انتهى).

﴿قوله ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه فى مقام بيان تمام مراده ... الخ﴾ اشارة الى ما قد يقال من أنه اذا ظفرنا بعداً على مقيد للاطلاق فهو وان لم يكشف عن انتفاء المقدمة الثانية وهى انتفاء ما يوجب التعيين اذ المفروض أنه عند التخاطب لم يكن بيان على التعيين ولكن يكشف قهراً عن انتفاء المقدمة الاولى وهى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد وهو يكفى فى انتفاء الاطلاق وعدم انعقاده فان النتيجة تتبع أخس المقدمات فاذا شك فى التقييد من ساير الجهات لم يمكن التمسك به (وقد أفاد المصنف) فى التخلص عن هذه العويصة على ما يظهر من مجموع كلامه هنا وفى الفصل الآتى فى ذيل الرد على التقريرات بقوله وأنت خبير ... الخ ما محصله أن المراد من البيان فى كون المتكلم فى مقام البيان ليس هو البيان الجدى كما فى قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة لو قيل بها بل هو البيان القانونى أى مجرد بيان المراد واظهاره وافهامه ولو صورة ليكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه (وعليه) فاذا كان المتكلم فى مقام البيان كذلك وتحقق ساير المقدمات انعقد الاطلاق حقيقة وكان حجة فيما لم تكن حجة أقوى منه فاذا ظفرنا بعداً على مقيد له فهو وان كان كاشفاً عن عدم كونه فى مقام البيان الجدى وان الاطلاق لم يكن مراداً له واقعاً ولكن لا يكشف عن عدم كونه فى مقام البيان القانونى وعن عدم إنعقاد الإطلاق من أصله.

(أقول) ان الإلتزام بالبيان القانونى مما لا يرجع إلى محصل (ولو قال المصنف) فى مقام التخلص عن العويصة ان الظفر على المقيد وإن كان يكشف عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان بالنسبة إلى الجهة التى قد ورد فيها المقيد

بعداً ولكن لا يكشف عن عدم كونه فى مقام البيان بالنسبة إلى ساير الجهات أيضاً (كان أصح) وأمتن فاذا أحرزنا مثلا أن المتكلم هو فى مقام البيان من تمام الجهات ولو بأصل عقلائى ثم ورد الدليل على التقييد بالنسبة إلى جهة من الجهات كالايمان فى الرقبة فاستكشاف عدم كونه فى مقام البيان من حيث الايمان وعدمه لا ينافى كونه فى مقام البيان من ساير الجهات فاذا شك بعداً فى إعتبار الذكورية أو الانوثية أو الكهولة أو الشيخوخة أو نحو ذلك من الامور المشكوكة إعتبارها فى الرقبة صح التمسك بالإطلاق لنفيها جداً (هذا كله) بناء على كون المقدمة الاولى وهى كون المتكلم فى مقام البيان دخيلا فى أصل إنعقاد الإطلاق وأنه جزء من أجزاء المقتضى (وأما على ما أخترناه) من عدم كونه دخيلا فى إنعقاده وتحققه وإن كان دخيلا فى حجيته وإعتباره فبالظفر على المقيد لا يكاد يعرف إلا عدم حجية الإطلاق بالنسبة إلى الجهة التى قد ورد فيها المقيد ويبقى على حجيته بالنسبة إلى ساير الجهات لا أنه لا إطلاق فى البين أصلا بالنسبة إلى تلك الجهة الخاصة .

(وبالجملة) حال الإطلاق عندنا هو كحال العموم عيناً فكما قلنا ان العام ظاهر فى العموم بمقتضى وضعه له وان المخصص المنفصل لا يكاد يصادم أصل الظهور وإن كان يصادم حجيته وإعتباره لكون الخاص حجة أقوى منه فكذلك نقول إن المطلق ظاهر فى الإطلاق بمجرد انتفاء ما يوجب التعيين فى لسان الدليل وانتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب وان المقيد المنفصل مما لا يكاد يصادم أصل الظهور وان كان يصادم حجيته واعتباره لكون المقيد حجة أقوى منه فتدبر جيداً .

﴿قوله فلا يكون الظفر بالمقيد ولو كان مخالفاً . . . الخ﴾ فان المقيد المخالف للمطلق فى النفى والإثبات كما سيأتيك شرحه هو مما لا اشكال ولا كلام

في كونه مقيداً وانما الإشكال في الموافق له وأنه هل هو مقيد له أو يحمل على الإستحباب أو على غير ذلك .

﴿ قوله وقد انقدح بما ذكرنا أن النكرة في دلالتها على الشياع والسريان أيضاً تحتاج . . . الخ ﴾ وحاصله أن جميع ما تقدم في صدر الفصل من قوله أنه لا دلالة لمثل رجل الا على الماهية المبهمة وضعاً وأن الشياع والسريان كسائر الطوارى يكون خارجا عما وضع له فلابد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة وهي تتوقف على مقدمات . . . الخ انما كان في اسم الجنس وهو بعينه يجرى في حق النكرة بالمعنى الثاني أيضاً وهي الطبيعة المقيدة بالوحدة المعبر عنها بالحصة كما في جئني برجل فلابد في دلالتها على الشياع والسريان فيما لم تكن قرينة حال أو مقال من مقدمات الحكمة .

(أقول) بل ويجرى جميع ماتقدم الى هنا في علم الجنس والمعرف بلام الجنس أيضاً فدلالتهما على الشياع مما تحتاج الى مقدمات الحكمة عيناً وذلك لما عرفت من أن المطلق لا يختص باسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني وان اعتقد المصنف ذلك وجزم به وقد أشرنا نحن في الفصل المتقدم لدى التعليق على قوله فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم ... الخ الى وجه الإختصاص في نظره فتذكر

الاصل كون المتكلم في مقام البيان

﴿ قوله بقي شيء وهو أنه لايبعد أن يكون الأصل فيما اذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد ... الخ ﴾ قد عرفت ان احدى مقدمات الحكمة هو كون المتكلم في مقام البيان غايته أن المصنف قد رآه دخيلا في أصل انعقاد الإطلاق ونحن قلنا أنه دخيل في حجية الاطلاق واعتباره لا في أصل انعقاده

(وعلى كل حال) هو مما نحتاج اليه لا محالة فان أحرزناه بالعلم واليقين فهو والا فهل الأصل عند الشك فى كون المتكلم فى مقام البيان أنه فى هذا المقام أم لا (فنقول) نعم الأصل كونه فى هذا المقام الى أن يعلم خلافه (وقداستدل عليه المصنف) بسيرة أهل المحاورة على التمسك بالاطلاقات من دون احراز كون المتكلم فى مقام البيان فلو لم يكن الاصل عندهم كونه فى هذا المقام لم يصح لهم التمسك بالأطلاقات أصلا .

(أقول) قد أشرنا قبلا الى لزوم احراز كون المتكلم فى مقام البيان فى مطلق ابواب الظواهر من دون اختصاص بباب الاطلاقات فقط فلو لااحراز كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده لم يجز لنا الأخذ بظاهر كلامه وان كان الظهور مستنداً الى الوضع فضلا عن الحكمة وذلك لجواز ارادته غير الظاهر وقد اتكل فى بيانه على قرينة يأتى بها بعداً (وعليه) فالاستشهاد لأصالة كون المتكلم فى مقام البيان بسيرة العقلاء على العمل بالظواهر عموما المبتنى على ان الاصل عندهم كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده أولى وأسد من الاستشهاد لها بسيرة أهل المحاورة على التمسك بخصوص الاطلاقات فقط .

الاصل انتفاء ما يوجب التعين وانتفاء المتيقن فى مقام التخاطب

(ثم ان الأصل) كما أنه عند الشك هو كون المتكلم فى مقام البيان فكذلك الأصل اذاشك فى وجود مايوجب التعيين من قرينة لفظية أوغيرها وأنه قد اختفى علينا بأحد الاسباب والدواعى هو انتفائه بلا كلام (والظاهر)

ان هذا الأصل أيضاً مما نحتاج اليه فى عموم أبواب الظواهر من غير اختصاص بباب الاطلاقات فقط فاذا ورد كلام من الغير وكان ظاهراً فى المعنى الحقيق أو فى العموم أو فى الاطلاق لم يجز لنا الأخذ بظهوره ما لم ينسد باب احتمال القرينة على التجوز أو التخصيص أو التقييد بأصل عقلائى وهو البناء على العدم وعدم الاعتناء باحتمالها بمجرد الشك غايته أن عدم القرينة على الخلاف فى المعنى الحقيق أو العموم مما لا دخل له فى انعقاد الظهور لأنه ثابت فيهما بمقتضى الوضع وفى المقام له دخل فى أصل انعقاد الظهور فبانتفاء ما يوجب التعيين والتقييد ينعقد الاطلاق ويتحقق الشيوع والسريان وبعبارة أخرى ان عدم القرينة على الخلاف فى المعنى الحقيق والعموم من قبيل عدم المانع وفى الاطلاق من قبيل جزء المقتضى (ثم ان) هذا الأصل هو غير اصالة الحقيقة أو العموم أو الاطلاق فانا .

(تارة) نحتمل أن المتكلم قد أراد المعنى المجازى أو الخصوص أو المقيد ثبوتاً مع القطع بانتفاء القرينة اثباتاً فها هنا نجرى اصالة الحقيقة أو العموم أو الاطلاق .

(وأخرى) نحتمل وجود القرينة على الخلاف واختفائها علينا باحد الأسباب والدواعى وهاهنا نجرى اصالة عدم القرينة على التجوز أو التخصيص أو التقييد (ومرجع) هذه الأصول كلها الى أصل واحد وهو اصالة الظهور بمعنى أن اللفظ بعد ان كان ظاهراً فى معنى مخصوص فالعقلاء قد جرت سيرتهم على الأخذ بظاهره والعمل على طبقه من دون اعتناء باحتمال ارادة المعنى المجازى أو الخصوص أو المقيد ثبوتاً أو أنه قد أقيم على ذلك قرينة اثباتاً وقد اختفت علينا فالاحتمال الأول يندفع باصالة الحقيقة أو العموم أو الاطلاق والثانى باصالة عدم القرينة على التجوز أو التخصيص أو التقييد (ثم ان)

من جميع ما ذكر إلى هنا يظهر لك حال الشك في وجود المتيقن في مقام التخاطب واختفائه علينا بأحد الأسباب والدواعي وأن الأصل إنتفائه وعدمه فان المطلق بعدعدم احتفافه في الظاهر بمايوجب التعين والتقييد ولا بمايوجب التيقن في مقام التخاطب ينعقدله اطلاق وظهور في الشيوع والسريان لامحالة ولا يكاد يعتنى في قبال هذا الظهور باحتمال الخلاف بوجه من الوجوه أصلا

﴿ قوله وبعد كونه لأجل ذهابهم الى انها موضوعة للشياع والسريان ... الخ ﴾ دفع لما قد يتوهم من أن تمسك المشهور بالإطلاقات مع عدم احرازكون المتكلم في مقام البيان ليس من جهة كون الأصل عندهم لدى الشك هوكون المتكلم في هذا المقام بل من جهة ذهابهم الى أن الشياع جزء الموضوع له فلا يحتاج انعقاد الاطلاق الى مقدمات الحكمة ومنهاكون المتكلم في مقام البيان لنحتاج في احرازه الى الأصل العقلائي (وقدأجاب عنه المصنف) بأن ذهابهم الى ذلك بعيد وان كان قدنسب الى المشهور وضع المطلقات للشياع والسريان ولكن لم يعلم صدق النسبة .

(أقول) ان مجرددعوى بعدذهابهم الى ذلك ممــــا لايكفي في الجواب عن التوهم المذكور والحق في الجواب أن يقال كما أشرنا آنفاً ان اصالة كون المتكلم في مقام البيان هي مما نحتاج اليه لامحالة في عموم أبواب الظواهر جميعاً ولو كان الظهور مستنداً الى الوضع دون الحكمة فلو سلم ان المطلقات موضوعة للشياع والسريان فمع ذلك نحن نحتاج في الأخذ بها الى احراز كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده وذلك لجواز ارادته غير المعنى الظاهر من اللفظ بقرينة ينصبها بعداً (وعليه) فدعوى كون تمسك المشهور بالاطلاقات انما هو لاجل ذهابهم الى وضع المطلقات للشياع والسريان فاسدة جداً لا توجب هي بطلان هذا الاصل العقلائي أبداً .

﴿ قوله والغفلة عن وجهه . . . الخ ﴾ وهو أن الاصل عند الشك كون المتكلم في مقام البيان .

لا اطلاق للمطلق فيما كان له الانصراف

﴿ قوله ثم إنه قد إنقدح بما عرفت من توقف حمل المطلق على الإطلاق فيما لم تكن هناك قرينة حالية أو مقالية . . . الخ ﴾ أي قد إنقدح مما تقدم من أن الشياع والسريان كسائر الطوارئ يكون خارجا عما وضع له لفظة رجل مثلا وأنه لابد في الدلالة عليه فيما لم تكن عليه قرينة حال أو مقال من قرينة الحكمة المتوقفة على المقدمات الثلاث المتقدمة أنه لا إطلاق للمطلق فيما كان له الإنصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف إذ من المقدمات إنتفاء ما يوجب التعيين ومنها إنتفاء المتيقن في مقام التخاطب والإنصراف ببعض مراتبه مما يوجب التعيين كما أنه ببعض مراتبه مما يوجب التيقن في مقام التخاطب وستعرف شرح هذا كله وتفصيل مراتب الإنصراف كما هو حقه فانتظر .

(أقول) بل قد إنقدح مما تقدم أنه لو كان للمطلق جهات عديدة فلابد في حمله على الإطلاق من كل جهة أن يكون وارداً في مقام البيان من تلك الجهة إذ من المقدمات كون المتكلم في مقام البيان وكونه في هذا المقام من جهة لا يغني عن كونه كذلك من سائر الجهات (ومن هنا قال في التقريرات) بعد الفراغ عن مقدمات الحكمة وقد جعلها مقدمتين كما أشرنا قبلا وهما إنتفاء ما يوجب التقييد ووروده في مقام البيان (ما هذا لفظه) هداية قد عرفت أن حمل المطلق على الإطلاق موقوف على أمرين أحدهما عدمي والآخر وجودي ويتولد من كل واحد منهما شرط للحمل على الإطلاق كما أفاده بعض المحققين

في فوائده الأول أن لايكون منصرفا الى بعض الأفراد (الى أن قال) الشرط الثاني اذا فرض لإطلاق المطلق جهات عديدة فالشرط في حمله على الإطلاق من كل جهة أن يكون وارداً في مقام بيان تلك الجهة بخصوصها فلا يجوز التعويل على الإطلاق في الجهة التي لم يرد المطلق في بيانها ووجه الاشتراط ظاهر بعد ما عرفت من أن الاطلاق انما هو موقوف على وروده في مقام البيان (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله انه لا اطلاق له فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف لظهوره فيه أو كونه متيقناً منه ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف ... الخ ﴾ (قال في التقريرات) بعد عبارته المتقدمة آنفاً ما هذا لفظه الا أنه لابد من توضيح موارده أي موارد الانصراف فنقول إن له أقساما .

(أحدها) الشيوع الخطوري بمعنى خطور بعض أقسام المعنى في الذهن بواسطة استيناس حاصل به مع القطع بعدم كونه مراداً بالخصوص كانصراف الماء الى ما هو المتعارف شربه في البلد كالفرات في العراق مثلا .

(ثانيها) ما هو أقوى من ذلك مع ارتفاعه بالتأمل وهو المسمى بالتشكيك البدوي .

(وثالثها) أن يكون الشيوع موجباً لاستقرار الشك واستمراره على وجه لا يزول بالملاحظة والتأمل نظير الشك الحاصل في المجاز المشهور عند التردد في وصول الشهرة حداً يمكن معها التصرف الا أنه في المجاز محكوم بإرادة الحقيقة نظراً الى اصالتها وفي المقام محكوم بالاجمال نظراً الى أن الحكم بالاطلاق مما لا قاضي به الى أن قال .

(ورابعها) بلوغ الشيوع حد الشياع في المجاز المشهور عند تعارضه

مع الحقيقة المرجوحة الا أنه يحكم في المجاز بالتوقف وبالتقييد في المقام الى أن قال .

(خامسها) بلوغ الشيوع حد الاشتراك ثم النقل (انتهى) .

(أقول) وفي ما أفاده التقريرات الى هنا مواضع للنظر .

(منها) أنه جعل كلا من القسم الأول والثاني للإنصراف قسما على حده وهو كما ترى ضعيف فان التقسيم لابد وأن يكون بلحاظ ماله من الأثر والا فيمكن تكثير الأقسام الى حد أكثر وليس لكل من القسم الأول والثاني أثر خاص سوى أن أحدهما بدوي زائل بلا تأمل والآخر بدوي زائل مع التأمل

(ومنها) أنه في المجاز المشهور عند التردد في وصول الشهرة حداً يمكن معها التصرف قد حكم بإرادة الحقيقة نظراً الى اصالتها وهو كما ترى ضعيف أيضاً الا اذا قيل بإصالة الحقيقة من باب التعبد لا من باب الظهور ولا نقول به كما تقدم غير مرة ولا أظن أن يقول به في غير المقام .

(ومنها) أنه في المجاز المشهور عند تعارضه مع الحقيقة المرجوحة قد حكم بالتوقف وهو في غير محله فانه مع فرض غلبة المجاز على الحقيقة ورجحانه عليها يكون اللفظ ظاهراً فيه ومع ظهوره فيه لا وجه للتوقف كما لا يخفى

(وعلى كل حال) حاصل كلام المصنف في الأقسام المذكورة كلها أن القسم الرابع من الانصراف وهو البالغ حد الشياع في المجاز المشهور الراجح على الحقيقة مما يوجب ظهور المطلق في المنصرف اليه (وقد أشار اليه) بقوله انه لا اطلاق له فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف لظهوره فيه . . . الخ .

(وأما القسم الثالث) من الانصراف وهو البالغ حد الشياع في المجاز المشهور المردد وصوله حداً يمكن معه التصرف فهو مما يوجب تيقن المنصرف

اليه من المطلق وإن لم يوجب ظهوره فيه (وقد أشار اليه) بقوله أو كونه متيقناً منه ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه . . . الخ (والظاهر) أن مقصوده من المتيقن هو المتيقن فى مقام التخاطب والا فالمتيقن بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب مما لا يؤثر شيئاً كما لا يخفى وهو موجود فى تمام المطلقات اذ ما من مطلق إلاوله القدر المتيقن كما تقدم .

(وأما القسم الأول والثانى) من الانصراف فهما مما لا يوجبان الظهور أو التيقن أصلا (وقد أشار اليهما) بكلام يشملهما جميعاً فقال كما أنه منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك بل يكون بدوياً زائلا بالتأمل . . . الخ .

(وأما القسم الخامس) فهو مما يوجب الاشتراك أو النقل كما ذهب اليه التقريرات (وقد أشار اليه) بقوله كما أنه منها ما يوجب الاشتراك أو النقل . . . الخ .

﴿ قوله لا يقال كيف يكون ذلك وقد تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز فى المطلق أصلا . . . الخ ﴾ هذا الاشكال مع جوابه مأخوذ ان عن التقريرات قدتعرضهما باختلاف يسير بعدالفراغ عن ذكر أقسام الانصراف (وحاصل الاشكال) أن بلوغ الانصراف حد الاشتراك أو النقل انما يعقل على مسلك من يرى التقييد مجازاً فيستعمل المطلق فى المقيد مجازاً ويكثر الاستعمال فيه شيئاً فشيئاً الى أن يصل حد الوضع والاشتراك بل حد النقل فيصير مثل لفظ الرقبة لكثرة استعماله فى الرقبة المؤمنة مشتركا لفظياً بين مطلق الرقبة وبين الرقبة المؤمنة بل منقولا الى الرقبة المؤمنة (ولكن على المختار) من عدم كون التقييد مجازاً أصلا نظراً الى وضع المطلق الماهية اللا بشرط المقسمى وأنه مستعمل فيها دائماً وأن الخصوصية تستفاد من القيد بنحو تعدد الدال والمدلول فلا يكاد يعقل ذلك اذ لا معنى لان يكثر استعمال

المطلق في معناه الموضوع له وهو الماهية اللا بشرط المقسمي ويصير حقيقة في المقيد الذي لم يستعمل فيه المطلق أصلا (وقد أجاب عنه المصنف) بجوابين

(الاول) ما حاصله أن المختار هو أن التقييد لا يستلزم التجوز لا أنه لا يمكن التقييد على نحو يوجب التجوز اذ من الممكن أن يستعمل المطلق في المقيد مجازاً لا بنحو تعدد الدال والمدلول ويكثر ذلك شيئاً فشيئاً الى أن يصل حد الاشتراك أو النقل وهذا واضح .

(الثاني) ما حاصله أن استعمال المطلق وارادة المقيد ولو بنحو تعدد الدال والمدلول يمكن أن يكثر بحد يحصل بسببه مزية أنس بينهما كما في المجاز المشهور أو أنس أكمل قد بلغ حد الوضع والحقيقة كما في المنقول بالغلبة فاذاً لا اشكال ولا شبهة .

(أقول) إن مجرد دعوى امكان ذلك أي كثرة الاستعمال بحد يحصل بسببه مزية أنس الى آخره مما لا يشفي العليل ولا يروي الغليل اذ لا وجه لاستعمال اللفظ في معناه الموضوع له وصيرورته بذلك حقيقة في أمر آخر لم يستعمل فيه اللفظ أصلا (ولعله) اليه أشار أخيراً بقوله فافهم (والحق في الجواب) هو أن يقال ان الذي لا يكاد يعقل وقوعه خارجا هو أن يكثر استعمال اللفظ في معنى ويصير حقيقة في معنى آخر اجنبي والمقام ليس من هذا القبيل فان المقيد عين المطلق بإضافة خصوصية زائدة اليه فاذا استعمل المطلق في المقيد ولو بنحو تعدد الدال والمدلول لا بنحو التجوز فلا عجب في أن يحصل بسببه أنس كامل بينهما بحد يحصل به الاشتراك أو النقل لغة .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل

اذا كان للمطلق جهات عديدة

﴿ قوله تنبيه وهو أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة . . . الخ ﴾ إشارة إلى ما تعرضه صاحب التقريرات (وتفصيله) كما أشير قبلا أنه بعد الفراغ عن مقدمات الحكمة وجعلها أمرين إنتفاء ما يوجب التقييد وروده فى مقام البيان (قال ما هذا لفظه) هداية قدعرفت أن حمل المطلق على الاطلاق موقوف على أمرين أحدهما عدمى والآخر وجودى ويتولد من كل واحد منهما شرط للحمل على الاطلاق كما أفاده بعض المحققين فى فوائده .

(الأول) أن لا يكون منصرفا إلى بعض الأفراد إلى أن قال .

(الشرط الثانى) إذا فرض لإطلاق المطلق جهات عديدة فالشرط فى حمله على الإطلاق من كل جهة أن يكون وارداً فى مقام بيان تلك الجهة بخصوصها فلا يجوز التعويل على الإطلاق فى الجهة التى لم يرد المطلق فى بيانها ووجه الإشتراط ظاهر بعد ما عرفت من أن الإطلاق إنما هو موقوف على وروده فى مقام البيان لأنه لو لم يحمل على العموم من تلك الجهة وحمل على الإهمال من جهتها لا يلزم قبيح على المتكلم ويظهر ذلك فى الغاية بالمراجعة إلى المحاورات العرفية فلو أفتى المجتهد مقلده بجواز الصلاة فى القلنسوة النجسة فهل ترى أن يؤخذ باطلاق القلنسوة النجسة ويحكم بجواز الصلاة فيها إذا كانت مغصوبة أيضاً ومن هنا نقدوا على الشيخ فى إستدلاله على طهارة موضع عض الكلب بإطلاق قوله تعالى وكلوا مما أمسكن مع وروده فى مقام بيان الحلية ولا يرتبط بجهة الطهارة والنجاسة (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله وفى مقام الاهمال أو الاجمال . . . الخ ﴾ قد أشرنا فى صدر هذا الفصل إلى الفرق بين الاهمال والاجمال فتذكر .

﴿ قوله إلا إذا كان بينهما ملازمة عقلا أو شرعا أو عادة . . . الخ ﴾ إشارة إلى ما تعرضه صاحب التقريرات أيضاً (قال) بعد عبارته المتقدمة بيسير (ما هذا لفظه) تذنيب ما ذكرنا من عدم السراية إلى الجهة التى لم يرد المطلق فى بيانها إنما هو إذا لم يكن لتلك الجهة ملازمة عقلية أو عادية أو شرعية للجهة التى ورد فى بيانها مثل ما ورد فى صحة الصلاة فى ثوب فيه عذرة ما لا يؤكل لحمه من جهة النجاسة عند عدم العلم بها فانهـا تدل على صحة الصلاة فى اجزاء ما لا يؤكل لحمه عند عدم العلم بها إذا كانت النجاسة من الأجزاء لعدم الانفكاك بينهما على هذا التقدير فلو حمل على نفس الجهة التى ورد فى بيانها لزم الغائه بالمرة (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه وقد ذكر أعلى الله مقامه أمثلة أخرى للمقام لا تخلو عن مناقشه والأصح من بينها ما ذكرناه فراجع .

فى حمل المطلق على المقيد

﴿ قوله فصل إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين فإما يكونان مختلفين فى النفى والاثبات وإما يكونان متوافقين . . . الخ ﴾ (قد يكون) المطلق والمقيـــد مثبتين (وقد يكونان) منفيين (وقد يكونان) مختلفين فى النفى والاثبات وقد عبر المصنف عن الأولين بقوله وإن كانا متوافقين وعن الأخير بقوله فان كانا مختلفين . . . الخ (ثم لا اشكال) فى أن محل الكلام كما يظهر من قوله إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين ويظهر أيضاً من قوله الآتى كما لا يتفاوتان فى استظهار التنافى بينهما . . . الخ هو ما إذا كان المطلق والمقيد متنافيين ليقع البحث حينئذ

فى كيفية الجمع بينهما وأنه هل يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد أو بنحو آخر (كما لا اشكال) أيضاً على الظاهر عند الاصحاب فى أن منشأ التنافى بين المطلق والمقيد هو وحدة التكليف غايته أن ظاهر غير واحد منهم أن وحدة التكليف هى مما ينحصر إستكشافها من وحدة الموجب كما فى قوله إن ظاهرت فاعتق رقبة وإن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة والمصنف كما سيأتى ممن لا يرى إنحصار استكشافها بذلك بل يجوز استكشافها من قرينة حال أو مقال .

(أقول) ان التنافى بين المطلق والمقيد وان كان مما يعتبر جداً فى محل الكلام ولكن بمجرد وحدة التكليف سواء كان استكشافها من وحدة الموجب أو من قرينة حال أو مقال مما لا يكفى وحـــدها منشأ للتنافى بينهما ما لم نقل بمفهوم الوصف ودلالته على الانتفاء عند الانتفاء ولو فى الجملة فاذا قال مثلا أعتق رقبة ثم قال أعتق رقبة مؤمنة فلولا دلالة كلمة المؤمنة على انتفاء الحكم بانتفاء المؤمنة ولو فى الجملة لم يحدث التنافى بينه وبين اطلاق اعتق رقبة الدال على كفاية كل فرد من أفرادها (وعليه) فما ذهب اليه البهائى رحمه الله على ما يظهر من التقريرات من التناقض بين عدم اعتبار مفهوم الوصف وبين تنافى المطلق والمقيد وأن التنافى بينهما ليس الا من جهة مفهوم الوصف هو شىء فى محله وان لم نعترف نحن بمفهوم الوصف مطلقاً واعترفنا به فى الجملة وهو يكفى فى احداث التنافى (وأما ما اجيب به عن البهائى) من أن الوصف لما أوجب تضييق دائرة الموضوع حصلت المعارضة بين المطلق والمقيد فالمعارضة بينهما ليست هى الا من هذه الجهة لا من جهة مفهوم الوصف (ليس فى محله) وذلك لما عرفت فى مفهوم الوصف من أن مجرد تضييق دائرة الموضوع فى أحدهما مما لا توجب المعارضة بينهما ما لم يدل الأضيق منهما على عدم كفاية ما سواه ولو فى الجملة وعلى كل حال .

(أما القسم الأول) من الأقسام الثلاثة المتقدمة وهو ما اذا ورد مطلق ومقيد مثبتين مثل قوله أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة (فقال) فيه صاحب المعالم يحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله في النهاية (انتهى) (وقال في التقريرات) فالمشهور على الحمل بل وعليه الاجماع صريحاً في كلام جماعة من أصحابنا كالعلامة والعميدي والبهبهاني وغيرهم كالآمدي والحاجبي والعضدي ولعل ذلك هو الواقع أيضاً (الى أن قال) فاستدل الاكثرون بانه جمع بين الدليلين وهو أولى (قال) وأورد عليه بامكان الجمع على وجه آخر كحمل الامر فيهما على التخيير أو في المقيد على الاستحباب (قال) والاول باطل لعدم معقولية التخيير بين الفرد والكلي والثاني فاسد لما عرفت من أن التقييد ليس تصرفا في معنى اللفظ وانما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى الذي اقتضاه تجرده عن القيد مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الاجمال فلا اطلاق فيه حتى يستلزم تصرفا فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيد بحمل أمره على الاستحباب (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (وحاصل) انتصاره لدليل المشهور أن الامر في المطلق والمقيد دائر بين وجوه ثلاثة (فاما أن) يحمل المطلق على المقيد (واما ان) يحمل الامر فيهما على التخيير (واما أن) يحمل الامر في المقيد على الاستحباب .

(أما الوجه الثاني) فباطل جداً اذ لا محصل للتخيير بين الكلي والفرد كالانسان وزيد بعد اندراج الفرد تحت الكلي ومن هنا لم يتعرضه المصنف أصلا وان أو ما اليه بقوله مثل حمل الامر في المقيد على الاستحباب ... الخ (وعليه) فيدور الامر بين الوجه الاول والثالث والاول متعين لعدم كون التقييد تصرفا في المعنى وان كان تصرفاً في وجه من وجوه المعنى (اما عدم كونه

تصرفا فى المعنى فلأن اللفظ موضوع للماهية اللابشرط المقسمى فاذا قيد المطلق بنحو تعدد الدال والمدلول فلا تصرف فى أصل المعنى (وأما كون التقييد) تصرفا فى وجه من وجوه المعنى فلأن اللفظ بمقتضى وروده مجرداً عن القيد مع تخيل وروده فى مقام بيان تمام المراد ينعقد له الإطلاق الصورى ولكن بعد ورود ما يصلح للتقييد ينهدم الإطلاق من أصله فلا إطلاق حتى يكون التقييد تصرفا فيه ومنه يتضح أن التقييد فى الحقيقة ليس تصرفا أصلا لا فى المعنى ولا فى وجه من وجوه المعنى وهذا كله بخلاف التصرف فى المقيد بحمل أمره الظاهر فى الوجوب على الإستحباب فانه تصرف فى المعنى .

(هذا) وقد ناقش المصنف فى إنتصار التقريرات بما أشار اليه بقوله وأنت خبير بان التقييد أيضاً . . . الخ (وحاصله) انك قد عرفت فى ذيل مقدمات الحكمة أن الظفر بالمقيد مما لا يكشف عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان القانونى الذى يكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى منه وإن كان مما يكشف عن عدم كونه فى مقام البيان الجدى (وعليه) فالإطلاق منعقد لا ينهدم بالظفر على المقيد فيكون التقييد تصرفا فى المطلق وإن لم يكن فيه تجوز كما أن حمل الأمر فى المقيد على الإستحباب أيضاً تصرف لكن لا تجوز فيه لأنه مستعمل فى الإيجاب حقيقة فاذا قال مثلا صل ثم قال صل فى المسجد فالثانى أيضاً واجب غايته أنه قد اجتمع فيه ملاك الوجوب والإستحباب فصار من أفضل الأفراد فيتعادلان التصرفان (وعلى هذا) فلابد فى حمل المطلق على المقيد من ذكر دليل آخر غير ما استند اليه المشهور من كونه جمعاً بين الدليلين وذلك لما عرفت مما أورد عليه من إمكان الجمع بنحو آخر مثل حمل الأمر فى المقيد على الإستحباب . . . الخ وان انتصار التقريرات مما لم يتم .

(أقول) أما دعوى المصنف أن التقييد أيضاً تصرف فى المطلق فهى

حق لا ننكرها لكن لا لأن المراد من البيان من كون المتكلم فى مقام البيان هو البيان القانونى إلى آخره بل لما تقدم منا من كون المتكلم فى مقام البيان مما لا دخل له فى إنعقاد الإطلاق أصلا وإن كان دخيلا فى إعتباره وحجيته (وعليه) فاذا ورد مطلق ولم يكن هناك ما يوجب التعيين والتقييد ولا المتيقن فى مقام التخاطب إنعقد له الإطلاق قهراً فاذا ورد المقيد بعداً كان ذلك تصرفا لامحالة فى المطلق وان لم يكن فيه تجوز (وأما دعواه) أن حمل الأمر فى المقيد على الإستحباب مما لا يوجب تجوزاً أصلا فهى أيضاً حق لا ننكرها لكن لا لأنه مستعمل فى الإيجاب فان قوله صل فى المسجد مستعمل فى الاستحباب لامحالة غير أنه ينشأ به الاستحباب التعيينى وهو يجتمع مع الوجوب التخييرى المنبسط على الأفراد جميعاً المنشأ بقوله صل من غير تقييد فيه بالمسجد ولا محذور عقلا فى إجتماع الوجوب التخييرى مع الاستحباب التعيينى بل لأن الصيغة لم يثبت وضعها للوجوب على ما تقدم فى محله كى إذا حملت على الاستحباب لزم التجوز وإن كانت ظاهرة فى الوجوب عرفا منصرفة اليه بأحد الأسباب المذكورة هناك من غلبة الاستعمال أو غلبة الوجود أو نحو ذلك بل ظهورها فى الوجوب ولو كان بأحد أسباب الانصراف هو أقوى وأشد من ظهور المطلق فى الاطلاق المنعقد له بمقدمات الحكمة وعلى هذا الوجه نحن نعتمد فى وجوب حمل المطلق على المقيد واليه يشير المصنف بقوله الآتى ولعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة فى الايجاب التعيينى أقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق . . . الخ .

(نعم) هذا اذا لم يتعدد الاطلاقات واعتضد بعضها ببعض والافظهور المطلق فى الاطلاق حينئذ أقوى وأشد من ظهور الصيغة فى الوجوب فلا يمكن رفع اليد عن الاطلاقات العديدة الواردة كلها بظاهرها فى مقام البيان

وحملها جميعاً على الاهمال والاجمال لأجل مقيد واحد بل يحمل القيد على الاستحباب وتبقى الاطلاقات كلها على حالها هذا تمام الكلام فى القسم الأول من الاقسام الثلاثة المتقدمة للمطلق والمقيد .

(وأما القسم الثانى) منها وهو ما اذا ورد مطلق ومقيد منفيين مثل قوله لا تأكل الرمان ولا تأكل الرمان الحامض (فقد حكى) الاتفاق فيهما على عدم الحمل والتقييد والعمل بهما جميعاً (ومن هنا يظهر) ما فى اطلاق كلام المصنف من قوله وان كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل والتقييد . . . الخ فان ذلك فى خصوص المثبتين فقط وأما المنفيان فالمشهور بل الاتفاق فيهما على العكس (اللهم) الا اذا كان مراده من المتوافقين خصوص المثبتين وعلى كل حال (قال فى المعالم) ما لفظه الثانى أن يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معاً اتفاقاً مثل أن يقول فى كفارة الظهار لا تعتق المكاتب ولا تعتق المكاتب الكافر انتهى (وقال المحقق القمى) ما لفظه الثانى وهو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب حكمه وجوب العمل بهما اتفاقاً ومثل له الاكثرون بقوله فى كفارة الظهار لا تعتق مكاتباً ولا تعتق مكاتباً كافراً .

(أقول) لا ينبغى الارتياب فى عدم العبرة بالاجماعات المحكية فى المسائل الاصولية فان المحصل منها مما لا يوجب الظن برأى المعصوم فضلا من أن يوجب المحكى منها القطع به (وعليه) فيقع الكلام فى هذا القسم الثانى كما فى القسم الاول عيناً فنقول هل يحمل المطلق فيه على المقيد ويكون المراد من الرمان فى المثال المتقدم هو الرمان الحامض أو يحمل النهى فى المقيد على التأكد ويبقى الاطلاق فى المطلق محفوظاً على حاله (الظاهر) أنه لا موجب للتفكيك بين القسم الاول والثانى من حيث وجوب حمل المطلق فيهما على المقيد ولو فتحنا باب الحمل على التأكيد فى الثانى لجرى ذلك فى القسم الاول أيضاً

(وأما ما أفاده التقريرات) في وجه عدم الحمل في الثاني من أن التأكيد بابه واسع حيث قال لا حمل بلا خلاف كما من العلامة بل ادعى عليه الاجماع في الزبدة والاتفاق في المعالم على ما حكى عنه والوجه في ذلك عدم الداعي عليه لان انتفاء الحكم عن الطبيعة الواقعة في سياق النفي لا ينافي انتفائه عن الفرد أيضاً فان التأكيد بابه واسع فهو (لا يخلو عن مسامحة) لأن ذلك يجري في القسم الأول أيضاً فيقال أن الحكم بالطبيعة كالأمر بعتق رقبة مما لا ينافي الأمر بالفرد أيضاً كرقبة مؤمنة فيكون لتأكيد الوجوب وكونه من أفضل الافراد فكما يقال فيه أن ظهور الصيغة في الوجوب التعييني هو أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق فيقدم عليه فكذلك يقال في الثاني أن ظهور النهي في التأسيس دون التأكيد هو أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق فيقدم عليه (ولعل) من هنا رجع التقريرات أخيراً عن قوله المتقدم حتى قال وبالجملة لا نجد فرقاً بين المقامين في مورد الحمل انتهى (وتردد) المحقق القمي وقال فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم الا أن يعتمد على الاجماع في ذلك بمعنى أن يكون ذلك كاشفاً عن اصطلاح عند أهل العرف متفقاً عليه وهو كما ترى وان أريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده (انتهى) .

(وأما القسم الثالث) وهو ما اذا ورد مطلق ومقيد مختلفين مثل أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو لا تعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة فحكمه كما صرح به المحقق القمي هو حمل المطلق على المقيد يعني بلا كلام فيه وقال فيه المصنف فلا اشكال في التقييد وظاهره أيضاً أنه مما لا كلام فيه (وعلى كل حال) لا ينبغي الارتياب في وجوب الحمل في هذا القسم الثالث لا محالة فانه لدى الحقيقة تخصيص لا تقييد كما يظهر لك بأدنى تأمل فتأمل جيداً .

﴿ قوله فان كانا مختلفين . . . الخ ﴾ هذا هو القسم الثالث من الأقسام

الثلاثة للمطلق والمقيد المتنافيين وقد قدمه المصنف فى الذكر ولا يهم .

﴿ قوله وان كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل والتقييد . . . الخ ﴾ أى سواء كانا مثبتين أو منفيين وهما القسم الأول والثانى وقد عرفت أن المشهور فى الأول هو الحمل والتقييد والمشهور بل الاتفاق فى الثانى هو العكس أى العمل بكل من المطلق والمقيد ولكن قد علمت منا أن الحق هو عدم الفرق بينهما فنى كليهما يجب حمل المطلق على المقيد .

﴿ قوله وقد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر مثل حمل الأمر فى المقيد على الأستحباب . . . الخ ﴾ قد أشرنا قبلا أن فى قوله هذا إيمــاء بامكان الجمع بين المطلق والمقيد بنحو آخر غير حمل المطلق على المقيد وغير حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب وهو حمل الأمر فيهما على التخيير كما تقدم وعرفت .

﴿ قوله وأورد عليه بان التقييد ليس تصرفا فى معنى اللفظ . . . الخ ﴾ قد عرفت ان هذا الايراد من التقريرات وهو انتصار لدليل المشهور .

﴿ قوله وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجــه الاجمال . . . الخ ﴾ أى وبعد الاطلاع على مثل قوله أعتق رقبة مؤمنة نعلم وجود ما يصلح للتقييد على وجه الاجمال لتردده بين كونه مقيداً للاطلاق أو مستحباً من أفضل الأفراد .

﴿ قوله وأنت خبير بان التقييد أيضاً يكون تصرفا فى المطلق ...الخ ﴾ شروع فى المناقشة فى انتصار التقريرات لدليل المشهور وقد عرفت تفصيل المناقشة وانها مما لا تخلو عن خلل .

﴿ قوله نعم فيما اذا كان احراز كون المطلق فى مقام البيان بالأصل ... الخ ﴾ استدراك عن قوله وأنت خبير بان التقييد أيضاً يكون تصرفا فى المطلق

لما عرفت من أن الظفر بالمقيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان . . . الخ فيقول نعم اذا كان احراز كون المتكلم في مقام البيان بالأصل العقلائي المتقدم لك شرحه في الفصل السابق ثم ظفرنا على المقيد بعداً بدليل منفصل كان من التوفيق بين المطلق والمقيد حمل المطلق على أنه سيق في مقام الاهمال وأن المتكلم لم يكن في مقام البيان فلا يكون حينئذ اطلاق كي يكون التقييد تصرفاً في المطلق (وفيه) أنه مهما قلنا بذلك أي اذا احرز كون المتكلم في مقام البيان بالأصل وظفرنا بعداً بالمقيد كشف ذلك عن عدم كون المتكلم في مقام البيان وأنه لا اطلاق حينئذ أصلا فيلزمنا عند ذلك أن لا نتمسك بالاطلاق اذا شك في جهة أخرى غير الجهة التي قد ورد فيها المقيد فيشكل الأمر في أكثر المطلقات بل كلها نظراً الى كون الاحراز فيها غالباً بالأصل العقلائي وقد ورد لها مقيدات بعداً (والظاهر) أنه اليه أشار بقوله فافهم (اللهم) الا أن يتشبث حينئذ بما أشرنا قبلا من أن عدم البيان في الجهة التي قد ورد فيها المقيد مما لا ينافي البيان من ساير الجهات (أو يلتزم) بما اخترناه نحن من أن كون المتكلم في مقام البيان مما لادخل له في انعقاد الاطلاق أصلا وان كان له دخل في حجيته واعتباره فاذا ظفرنا بعداً على المقيد لم يكشف ذلك عن عدم تحقق الاطلاق من أصله بل هو يوجب عدم حجية الاطلاق في الجهة التي قد ورد فيها المقيد وهو حجة أقوى ويبقى الاطلاق على حجيته بالنسبة الى ساير الجهات .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير آنفاً الى وجه قوله فافهم فلا تغفل

﴿ قوله ولعل وجه التقييد كون ظهور اطلاق الصيغة في الايجاب التعييني أقوى . . . الخ ﴾ هذا هو الوجه الذي اعتمد عليه المصنف واعتمدنا عليه أيضاً في حمل المطلق على المقيد وهو أقوائية ظهور صيغة الأمر في جانب

المقيد فى الوجوب التعيينى من ظهور المطلق فى الاطلاق وقد عرفت تحقيق الكلام فيه فيما تقدم فلا نعيد .

في عدم التقييد فى باب المستحباب

﴿ قوله وربما يشكل بانه يقتضى التقييد فى باب المستحبات مع أن بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيد فيها على تأكد الإستحباب . . . الخ ﴾ (ووجه الإشكال) أنه كما يقال فى الواجبات أى فى مثل أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة أن الأمر دائر بين ظهور المطلق فى الإطلاق وبين ظهور المقيد فى الإيجاب التعيينى وأن الثانى أقوى من الأول فيحمل المطلق على المقيد وينحصر وجوب عتق الرقبة بالمؤمنة خاصة فكذلك يقال فى المستحبات عيناً ففى مثل قوله زر الحسين عليه السلام وزر الحسين عليه السلام فى ليلة الجمعة الأمر دائر بين الأخذ بظهور المطلق فى الإطلاق فيحمل القيد فى المقيد على تأكد الإستحباب وبين الأخذ بظهور المقيد فى الإستحباب التأسيسى لا التأكيدى فيحمل المطلق على المقيد فلا إستحباب لزيارة الحسين عليه السلام فى غير ليلة الجمعة أصلا والثانى أقوى وأشد من الأول فيتعين حمل المطلق على المقيد كما فى الواجبات عيناً (وقد أفاد المصنف) فى حل هذا الإشكال وجهين متعددين .

(الأول) ما أشار اليه بقوله اللهم إلا أن يكون الغالب فى هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبية . . . الخ فزيارة الحسين عليه السلام مثلا محبوبة وفى ليلة الجمعة أحب وفيها مع الخشوع والبكاء أحب من الجميع وهكذا (وإن شئت قلت) أن الغالب فى باب المستحبات أن يكون القيد لأجل التأكيد ومزيد المحبوبية لا لأجل الإحتراز والدخل فى أصل المطلوبية كي يحمل المطلق

فيها على المقيد (وقد يقال) إن تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبية فى الواجبات أيضاً كثيرة فلا يتم هذا الوجه واليه أشار بقوله فتأمل (ولكن الانصاف) أن الايراد غير وارد فان التفاوت المذكورة فى الواجبات وإن كانت كثيرة ولكن مع ذلك حيث لا يكون الغالب فيها ذلك فالقيود فيها ظاهرة فى الإحترازيه فيحمل المطلق فيها على المقيد بخلاف المستحبات فان الغالب فيها حيث كان تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبية فالقيود فيها ظاهرة فى التأكيد ومزيد المحبوبيــة لا لأجل الإحتراز والدخل فى أصل المطلوبية كما هو الأصل فى القيود (وعليه) فلا حمل فيها ولا تقييد.

(الثانى) ما أشار اليه بقوله أو أنه كان بملاحظة التسامح فى أدلة المستحبات وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد وحمله على تأكد استحبابه من التسامح فيها (ولكن الانصاف) أن هذا الوجه ضعيف جداً فان التسامح فى أدلة السنن ليس الا عبارة عن العمل فى المستحبات بالخبر الضعيف لأجل أخبار من بلغه ثواب وقد عقد لها باباً فى الوسائل فى ابواب مقدمة العبادات سماه بباب إستحباب الاتيان بكل عمل مشروع روى له ثواب منهم عليهم السلام (مثل رواية صفوان) عن أبى عبدالله عليه السلام قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله إلى غير ذلك من الروايات وليس من التسامح فى أدلة السنن العمل بالمطلقات بعد ورود المقيدات لها بحملها على تأكد الاستحباب.

﴿قوله فتأمل... الخ﴾ قد أشير آنفاً إلى وجه قوله فتأمل فلا تغفل.

﴿قوله ثم إن الظاهر أنه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين... الخ﴾ نعم لا يتفاوت بين المثبتين والمنفيين غير أن المشهور فى الأول كان هو الحمل والتقييد وفى الثانى العمل بهما جميعاً وكان ظاهر قول المصنف فيما تقدم

وإن كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل والتقييد . . . الخ أن فى كلا القسمين يكون المشهور ذلك وهو خلاف الواقع اللهم إلا إذا كان مراده من المتوافقين كما أشير قبلا هو خصوص المثبتين .

﴿ قوله كما لا يتفاوتان فى إستظهار التنافى بينهما من إستظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب وغيره . . . الخ ﴾ إشارة الى ما أشرنا اليه فى صدر البحث من أن محل الكلام فى المقام هو ما اذا كان بين المطلق والمقيد تنافياً لأجل وحدة التكليف غير أن ظاهر غير واحد منهم أن وحدة التكليف ينحصر استظهارها من وحدة الموجب حيث أعتبروها فى عنوان البحث والمصنف لا يرى انحصاره بها بل يجوز استظهارها من قرينة حال أو مقال (ومنه يعرف) أن قوله هذا تعريض لدى الحقيقة بمن أعتبر اتحاد الموجب فى عنوان البحث كالمعالم والمحقق القمى (قال فى المعالم) الأول أن يتحدموجبها مثبتين (الى أن قال) الثانى أن يتحد موجبها منفيين (الى أن قال) الثالث أن يختلف موجبها انتهى (وقال المحقق القمى) فإما أن يتحد موجبها أو يختلف أما الأول فإما أن يكون الحكمان مثبتين أو منفيين أو مختلفين انتهى (ووجه التعريض) أن اتحاد الموجب هو من أحد طرق العلم بوحدة التكليف ولا ينحصر الطريق اليه بما ذكر فاذا لم يذكر الموجب فى لسان الدليل وقد علم وحدة التكليف بقرينة أخرى من حال أو مقال أجزء وكفى وهذا واضح .

في حمل المطلق على المقيد فى الحكم الوضعى كالتكليفى

﴿ قوله تنبيه لا فرق فيما ذكر من الحمل فى المتنافيين بين كونهما فى بيان الحكم التكليفى أو فى بيان الحكم الوضعى . . . الخ ﴾ (وحاصله) أنه لا فرق

فيما ذكر من حمل المطلق على المقيد بين كونهما في بيان الحكم التكليفي كما في قوله أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة أو في بيان الحكم الوضعي كما في قوله البيع سبب للنقل والبيع من البالغين سبب للنقل (غايته) أنه في التكليفي يدور الأمر بين الأخذ بظهور المطلق في الاطلاق وبين الأخذ بظهور المقيد في الوجوب التعييني وحيث كان الثاني أقوى وأشد قدم على الأول وفي الوضعي يدور الأمر بين الاخذ بظهور المطلق في الاطلاق وبين الاخذ بظهور القيد في الإحترازية وحيث أن الثاني أقوى وأشد لندرة كون القيد غالبياً لا احترازياً قدم الثاني على الاول .

﴿ قوله أو على وجه آخر . . . الخ ﴾ مثل كون القيد لدفع توهم انتفاء الحكم عن مورد القيد كما لو قال مثلا البيع سبب للنقل والبيع من الكافر سبب للنقل فانه ليس احترازياً ولا غالبياً بل لدفع توهم انتفاء السببية عن بيع الكافر

قضية مقدمات الحكمة تختلف

﴿ قوله تبصرة لا تخلو من تذكرة وهي أن قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف ... الخ ﴾ (وحاصلها) أن قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف باختلاف المقامات (فقد تقتضي) العموم البدلي (وقد تقتضي) العموم الاستيعابي (وقد تقتضي) صنفاً خاصاً وقسما مخصوصاً (ففي صيغة الامر) تقتضي الوجوب التعييني العيني النفسي خاصة نظراً الى أن كلا مما يقابله من التخييري والكفائي والغيري يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته وقد تقدم تفصيل ذلك مع ما فيه من النقض والابرام في المبحث السادس من مباحث الصيغة فراجع (وفي الاحكام الوضعية) تقتضي العموم الاستيعابي كما في أحل الله البيع أو أنزلنا من السماء ماء طهوراً وقد مثل به صاحب الفصول

رحمه الله وتقدم ذكره فى تعريف المطلق فتذكر (فإن ارادة الاهمال أو الاجمال) خلاف المفروض من تمامية المقدمات ومنها كون المتكلم بصدد بيان تمام المراد ولو بمقتضى الأصل العقلائى الذى تقدم شرحه (وإرادة العموم البدلى) مما لا يناسب الحكم الوضعى وإن ناسب الحكم التكليفى فانه يأتى بفرد ويحصل به الطبيعة ويسقط به التكليف فيتعين العموم الإستيعابى وهو ثبوت الحكم لتمام الافراد بنحو الإستغراق كما فى أكرم العلماء أو أكرم كل عالم (وفى الأحكام التكليفية) تقتضى العموم البدلى كما فى أعتق رقبة أو أكرم عالماً ونحوهما فان الأمر يتعلق بالطبيعة ومقتضى إنعقاد الإطلاق لها بوسيلة الحكمة هو الإجتزاء باى فرد منها لا وجوب الإتيان بجميع أفرادها .

﴿ قوله مهملا أو مجملا . . . الخ ﴾ قد عرفت الفرق بين الإهمال والإجمال فى صدر الفصل المتقدم فلا نعيد .

﴿ قوله ولا مجال لاحتمال إرادة بيع اختاره المكلف . . . الخ ﴾ لما فيه من لزوم تبعية حكم الله وهو الحلية فى قوله تعالى أحل الله البيع لاختيار المكلف فما اختاره المكلف يكون حلالا نافذاً وما لم يختره لا يكون كذلك وهو كما ترى (هذا مضافا) إلى ما أورده المصنف أيضاً من أن ذلك مما لا يفى به الاطلاق بل لابد من نصب قرينة عليه ولا قرينة عليه .

﴿ قوله ولا يصح قياسه على ما إذا أخذ فى متعلق الأمر . . . الخ ﴾ أى ولا يصح قياس أحل الله البيع على ما إذا أخذ البيع فى متعلق الأمر مثل ما إذا قال بع واشتر فى هذا اليوم فان العموم الاستيعابى مما لا يمكن إرادته فيه وإرادة الاهمال أو الاجمال خلاف المفروض فيتعين العموم البدلى .

(أقول) ولو استدل للعموم البدلى فى الأحكام التكليفية بما استدللنا به من أن الأمر متعلق بالطبيعة ومقتضى إنعقاد الاطلاق لها بمعونة الحكمة هو

الإجتزاء بأيّ فرد منها لا وجوب الاتيان بجميع أفرادها كان أولى.

﴿قوله وإرادة غير العموم البدلي . . . الخ﴾ أي إرادة الاهمال والاجمال ومقصوده أن البيع إذا أخذ فى متعلق الأمر لم يمكن إرادة العموم الاستيعابى منه وإرادة غير العموم البدلى من الاهمال والاجمال منافية للحكمة لما فرض من تمامية المقدمات وكون المتكلم فى مقام البيان فيتعين قهراً إرادة العموم البدلى.

في المجمل والمبين

﴿قوله فصل فى المجمل والمبين والظاهر أن المراد من المبين فى موارد إطلاقه الكلام الذى له ظاهر ... الخ﴾ كان مقتضى القاعدة أن يعقد المصنف للمجمل والمبين مقصداً مستقلا برأسه كما عقد للمطلق والمقيد وللعام والخاص وغيرهما غير أن الكلام فى المجمل والمبين حيث لم يكن مبسوطاً واسعاً فاكتفى فيهما بعقد فصل صغير (وعلى كل حال) الظاهر أن المراد من المبين ليس خصوص ما كان صريحاً فى معنى بل يعم الصريح والظاهر جميعاً ومعنى الظاهر هو ما لو ألقى إلى العرف عرفوا منه معنى فى قبال المجمل وهو الذى لا يكون ظاهراً فى معنى على نحو لو ألقى إلى العرف لم يعرفوا منه شيئاً وان علم من الخارج مراد المتكلم ومقصوده.

﴿قوله إلا ان لها أفراد مشتبهة وقعت محل البحث والكلام للاعلام فى انها من أفراد أيهما . . . الخ﴾ ومن هنا لم يهتم المصنف بالمجمل والمبين ولم يتعرضهما إلا بنحو الإجمال فان مباحثهما ليست مباحث كبروية كمباحث العام والخاص والمطلق والمقيد وغيرهما (مثل أن العام إذا خصص) فهل هو حجة فى الباقى (أو انه إذا خصص بمجمل) فهل يسرى الإجمال إلى العام (أو انه

إذا ورد مطلق ومقيد) فهل يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد أو بحمل المقيد على الإستحباب أو بنحو آخر وهكذا بل كلها مباحث صغروية (مثل أن قوله تعالى) السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما (أو قوله تعالى) حرمت عليكم امهاتكم (أو أحلت) لكم بهيمة الأنعام (أو قوله) ﷺ لا صلاة إلا بطهور (أو لا صلاة) إلا بفاتحة الكتاب (أو لا صيام) لمن لم يبيت الصيام من الليل ونحو ذلك من الآيات والروايات هل هو من المجمل أو من المبين ومن المعلوم أن البحث كذلك مما لا يحتاج إلى إطالة الكلام ومزيد النقض والإبرام بل يعرف حاله بمراجعة أهل العرف والوجدان فان كان الكلام مما له ظهور عرفا فهو مبين وإلا فهو مجمل .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ ولعل وجه التأمل أنه لو كان رفع الشبهة والترديد بين الإجمال والبيان أمراً سهلا يعرف بمراجعة الوجدان كما أفاد المصنف لما أطيل الكلام من الأعلام بمزيد النقض والإبرام في غير واحد من الآيات والروايات .

﴿ قوله ثم لا يخفى انهما وصفان إضافيان ربما يكون مجملا عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حف به لديه ... الخ ﴾ بل الظاهر انهما وصفان واقعيان لا يختلفان بعدم معرفة شخص بالوضع أو بمعرفته به أو بتصادم ظهوره بما حف به لديه وعدمه (فاللفظ) إذا كان بحيث لو القي إلى أهل العرف عرفوا منه معناه ولم يتحيروا ولم يترددوا في المراد منه فهو من الألفاظ المبينة واقعاً وان فرض ان شخصاً قد جهل معناه لجهله بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حف به لديه (كما أن اللفظ) إذا كان بحيث إذا القي إلى العرف لم يعرفوا منه معناه وتحيروا وترددوا في المراد منه فهو من الألفاظ المجملة واقعاً وان فرض ان شخصاً قد عرف معناه صدفة بقرينة حال أو مقال منفصل عنه

أو نحو ذلك فالمعيار كل المعيار في البيان والاجمال هو فهم العرف وعدمه فان عرفوا معناه فهو مبين واقعاً وإلا فهو مجمل كذلك .

﴿ قوله فلا يهمنا التعرض لموارد الخلاف . . . الخ ﴾ هذا تفريع على قوله وهو يظهر بمراجعة الوجدان . . . الخ وقد انفصل عنه بأجنبي وهو قوله ثم لا يخفى انهما وصفان إضافيان . . . الخ (هذا آخر) ما أراد الله لنا ايراده في المجمل والمبين وبه تم الجزء الثاني من عناية الأصول في شرح كفاية الأصول وأسأله تعالى أن يوفقني لبقية الأجزاء كما وفقني للجزء الأول والثاني انه جواد كريم .

جدول الخطأ والصواب للجزء الثاني

من عناية الاصول في شرح كفاية الاصول

صفحة	سطر	الخطأ	الصواب
٤٩	٢١	تصوراً	تصوراً
٦٣	١٣	كما	بما
٢٦٥	رأس الصفحة	١٦٥	٢٦٥
٢٦٥	١	باق	باقياً
٢٦٦	رأس الصفحة	١٦٦	٢٦٦
٢٨٦	١٩	المثبت	المثبتات
٣٤٨	١٨	وان الوضع	ومضافاً الى أن الوضع